

IEZUITII

MISIUNE, MITURI ȘI ISTORIE

JONATHAN WRIGHT

Săptămâna Financiară

JONATHAN WRIGHT
Iezuiții

JONATHAN WRIGHT s-a născut în Harlepool, Marea Britanie în 1969. A studiat la Universitățile St. Andrews, Pennsylvania, Oxford, unde și-a luat doctoratul în istorie în 1998. A mai publicat cartea *God's Soldiers* (2004).

JONATHAN WRIGHT

Iezuiții

Misiune, mituri și istorie

Traducere din limba engleză de
MAXIMILIAN-GEORGE GAVRILCIUC
și
DANIELA-GEORGIANA ARȘINEL

 *Curtea
veche*

BUCUREȘTI, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

WRIGHT, JONATHAN

Iezuiții: misiune, mituri și istorie / Jonathan Wright; trad.: Maximilian-George Gavriliuc și Daniela-Georgiana Arșinel. - București: Curtea Veche Publishing, 2010
ISBN 978-973-669-986-3

I. Gavriliuc, Maximilian-George (trad.)

II. Arșinel, Daniela-Georgiana (trad.)

271.5

Coperta: GRIFFON AND SWANS

www.griffon.ro

JONATHAN WRIGHT

The Jesuits: Mission, Myths and Histories

Copyright © Jonathan Wright, 2004

All rights reserved.

**Originally published in the English language
by HarperCollins Publishers Ltd.**

**© CURTEA VECHE PUBLISHING, 2010
pentru prezenta versiune în limba română**

ISBN 978-973-669-986-3

*Mamei mele, Audrey,
și fratelui meu, Andrew*

Viața de apoi a lui Francisc Xavier

Iezuiții... Doar numele este de-ajuns pentru a neliniști anumite categorii de cititori; și prin urmare, pentru a-i liniști, voi spune că nu am de gând să scriu o apologie a iezuiților... Însă este imposibil să vorbești despre instituțiile religioase sau despre istoria politică, religioasă și literară a Europei ultimelor trei secole fără a te lovi de iezuiți la fiecare pas; nu putem călători în cele mai îndepărtate țări, traversa mări necunoscute, vizita insulele cele mai inaccesibile sau pătrunde în deșerturile cele mai înfricoșătoare fără a da peste tot de urme ale iezuiților.

Jaime Balmes,
Protestantism and Catholicity Compared, 1849¹

Au existat iezuiți răi, lipsiți de scrupule, ambițioși și proști — mai ales proști, iar un iezuit prost este la fel ca oricare alt prost —, însă dacă suntem în căutarea spiritului Societății lui Isus, atunci avem toate motivele să ne întoarcem spre armata sa de sfinți și de martiri canonizați sau beatificați care au reprezentat întruparea regulilor și a constituțiilor sale.

James Brodrick, *Societatea lui Isus*, 1934²

Se spune că în 1554, conform poveștii, o nobilă portugheză a sărutat cel de-al cincilea deget al piciorului drept al trupului neînsuflețit al lui Francisc Xavier.³ Era un act de evlavie profundă, oarecum înspăimântătoare: degetul cel mult umblat al lui Xavier era considerat a fi moaște. Membru fondator și cel dintâi mare misionar al Societății lui Isus, Xavier făcuse o călătorie remarcabilă de-a lungul întregii sale vieți, predicând și botezând în India, Insulele Moluca și Japonia, având grijă de leproși și

confruntându-se cu budiștii, ridiculizând obiceiurile ciudate și cultivând sufletele. El a sunat dintr-un clopot pe străzile din Goan pentru a aduna potențialii catehumeni, a văzut cum ceata sa de convertiți au distrus idoli la care de-abia renunțaseră, a obținut protecție din partea unui puternic daimyo japonez flatându-l cu diverse cadouri europene, precum ochelari sau oglinzi și o muschetă cu trei țevi.⁴ În cea mai mare parte a timpului, deborda de un optimism contagios, uneori obosit, bolnav și cuprins de dor de casă, se afla în pragul disperării.

Deși exista doar de 12 ani la moartea lui Francisc Xavier, Societatea lui Isus se remarcase deja ca fiind cel mai răsunător și cel mai provocator ordin religios care a aparținut vreodată Bisericii Catolice. În curând avea să își anunțe pretenția de a fi o adevărată forță, în amvon și confesionar, în laborator și în observator, în salon și în academie, în cele mai înalte bastioane ale puterii politice, iar cariera evanghelică exotică a lui Xavier avea să fie prima poveste iezuită de succes. Călătoria sa postumă prin istorie, o călătorie a mutilării, a sfințeniei și a memoriei, avea să fie încă și mai extraordinară.

Trupul lui Xavier a ajuns în Goa, aflată în apropierea litoralului chinezesc, la 90 de mile vest de Macao, pe 16 martie 1554, la 15 luni după moartea sa în singurătate pe Insula Sancian. După ce fusese capturată, în 1510, de amiralul Alfonso de Albuquerque într-o manieră spectaculoasă, dar de o cruzime caracteristică — „o faptă măreață, dusă până la capăt“ (cu toate că este puțin probabil ca miile de locuitori măcelăriți să fi avut aceeași părere) —, Goa a devenit nodul central al intereselor portugheze în Asia, fiind ideal situată între zonele economice cheie Gujarat și Malabar, a fortăreață de unde putea fi dominat nordul Mării Arabiei.⁵

Franciscanii ajunseseră aici în 1517, o episcopie fusese fondată în 1534, o arhiepiscopie în 1557, iar în 1556 orașul devenea gazda primei tipografii europene din Asia. Când Xavier a ajuns aici pentru prima oară, în mai 1542, după o călătorie de 13 luni pe mare pornind din Lisabona, Goa îi păruse „un oraș care merită văzut“, un motiv de sărbătoare, deoarece „numele lui Cristos înflorește în asemenea ținuturi îndepărtate, printre atâția necredincioși“.⁶

Remarca aceasta era extrem de optimistă și totodată arogantă, însă denota un raționament suficient de potrivit pentru spaniolul în vârstă de 36 de ani la vederea unui oraș — *Nova Roma*, după cum avea să fie numit — în care templele hinduse și moscheele musulmane fuseseră demolate. Cu cel mult 60 000 de locuitori, Goa nu avea să fie niciodată

imens după standardele indiene (Delhi, Lahore și Agra aveau o populație de aproximativ jumătate de milion de locuitori în 1600), dar era impresionant după standardele occidentale. La sfârșitul secolului, Roma și Lisabona aveau circa 100 000 de locuitori, iar Madridul avea o populație cam la fel de mare cât a orașului Goa. Mai mult decât atât, orașul, care găzduia 55 de iezuiți (preoți, frați și novici) în 1555, fusese întotdeauna mai important, nu pentru dimensiunea sa demografică, ci pentru puterea sa simbolică captivantă.⁷ Goa era locul în care, adesea prin metode brutale, Europa credea că învață Asia să slujească Dumnezeului creștin.

De-a lungul următoarelor decenii și secole, cete de iezuiți, care adesea se simțeau obligați să meargă în urma invaziilor imperiale, aveau să facă cu entuziasm călătoria de la Lisabona la Goa; o călătorie care, potrivit iezuitului Alessandro Valignano (care știa din proprie experiență) în 1574, era „fără îndoială cea mai mare și mai dificilă dintre cele cunoscute în lume”.⁸ Acei iezuiți care, în drum spre India, supraviețuiau ocolului Capului sau vrăjilor din Mozambic („cimitirul portughezilor”) se considerau a fi, cu mândrie, protejați de Xavier, omul care avea să fie proclamat sfânt în 1622 și care era emblema elogiată a rutei lor evanghelice.

Acest statut de erou era deja bine-cunoscut atunci când vasul ce purta trupul lui Xavier a ajuns în Goa, pe 16 martie. Istoria spune că, din porunca viceregului, fiecare clopot de biserică din oraș a sunat și fiecare tun din oraș a tras. Iar apoi, inevitabil, discuțiile despre miracole au început. Pe 17 martie a avut loc o examinare a corpului, iar în raport se vorbea de carne pe oase, sânge care curge și nicio urmă de putreziciune. De asemenea, doctorii au remarcat că nu exista niciun semn de îmbălsămare.⁹ Zvonurile despre uimitoarea descoperire au început să se răspândească și întreaga lume catolică a început să se certe pe extraordinarele moaște ale lui Xavier.

În 1614, Claudio Acquaviva, superior general al iezuiților, a dat ordin ca partea inferioară a brațului drept a lui Xavier să fie tăiată și dusă la Roma — o misiune aproape ratată atunci când pirații olandezi au încercat să captureze vasul ce transporta prețiosul membru. Cinci ani mai târziu, restul mâinii lui Xavier a fost tăiat în trei, fiecare bucată fiind dăruită comunităților iezuite din Macao, Cochin și Malacca. În anii următori, organele interne ale lui Xavier aveau să fie scoase și împrăștiate ca moaște, iar în secolul al XVIII-lea Apa Xavier, în care

fuseseră scufundate medalii sau relicve ale sfântului, devenise un remediu popular împotriva febrei, a picioarelor umflate și a vederii slabe în Europa Centrală. Aceasta mergea la pachet cu Apa Loyola — făcătoare de minuni cu ajutorul moaștelor lui Ignățiu de Loyola, fondatorul Societății și primul ei superior general —, care era considerată o metodă excelentă de a elimina omizile.¹⁰

Magia din jurul lui Xavier nu avea să se limiteze la puterea moaștelor. În Bavaria secolului al XVIII-lea, se credea că o icoană a sfântului, pusă pe ușa grajdului, îl oprește pe diavol să răspândească boli care ucideau vitele.¹¹ Charles Albanel, într-o lucrare scrisă în America de Nord în 1699, își amintea de vremea în care „întreg capul mi-era umflat și fața acoperită de bube asemănătoare celor de vărsat... Buzele păreau moarte, iar ochii îmi erau umflați“. Problemele cu respirația și „o durere puternică de urechi, împreună cu o durere groaznică de dinți“ l-au doborât pe preot, însă tocmai atunci „am ținut o novenă* sfântului Francisc Xavier și am fost vindecat instantaneu“.¹²

Evident, pentru un critic protestant, matematica industriei moaștelor a fost dintotdeauna o ocazie de a polemiza. Conform estimărilor lui James Pilkington, episcop de Durham în timpul Elisabetei, „dacă moaștele, sub formă de brațe, capete, picioare, sculpturi, păr, dinți etc. ar fi puse la un loc, mulți sfinți ar trebui să aibă două sau trei capete și mai multe mâini și picioare decât poate căra un cal“.¹³ Era cu siguranță bizar, după cum sugerase Calvin, că „superabundentul“ Sf. Matei lăsase ca moștenire întreg trupul său bisericilor din Toulouse, Roma și Trier sau că moaștele trupului întreg al Sfântului Sebastian puteau fi cinstite de către credincioși în Roma, Soissons, Narbonne și în Poligny, plus încă două capete și patru mâini răspândite în Franța și Italia.¹⁴

Însă pentru catolicii aflați în plină Reformă, atacul îndrăzneț al lui Calvin (iar Calvin putea fi extrem de îndrăzneț atunci când voia) nu era altceva decât o armă toxică. După cum iezuitul Louis Richeome a explicat în 1605, era o atitudine caracteristică ereticilor să respingă toate lucrurile cuvioase în loc să le îmbrățișeze. Tocmai chestiuni precum puterea tulburătoare a sfinților slujeau ca embleme, separând (în opinia Romei) ereticii condamnați la uitare veșnică de credincioșii aleși, presupunând că aceștia din urmă s-au purtat corespunzător pentru a putea

* Acte de devoțiune pe care le împlinește creștinul catolic timp de nouă zile la rând (*n. red.*).

fi fericiți în viața de apoi. „O lumină naturală bazată pe legea divină“, continua Richeome, „îl îndrumă pe fiecare catolic către datoria sfântă de a cinsti memoria și rămășițele pământești ale sfinților“. Desigur, Roma declarase în 1563 că „sărbătorirea sfinților și vizitarea moaștelor“ nu trebuie să fie niciodată „transformate în prilej de distracție și beție“ de către credincioși, iar în Goa au fost făcute eforturi imense, de-a lungul secolelor, pentru a nu lăsa vizitatorii să plece cu suveniruri sfinte.¹⁵ Faptul că trupul lui Xavier nu putrezea fusese dintotdeauna apreciat ca un semn al aprobării divine, în opoziție față de ceea ce Dumnezeu aruncase asupra păcătoșilor și apostatilor: Izabela, trebuie amintit, fusese mâncată de câini, iar cadavrul ei lăsat „asemenea gunoiului pe pământ“. Toți muritorii putrezesc, însă unii o fac într-un mod mai dezgustător decât alții. „Trupul lui Martin Luther“, evidenția Richeome cu plăcere, începuse imediat să degaje „o miasmă atât de urâtă și abominabilă“, încât amenința să răspândească boli, asemenea „duhoriilor ereziei sale infernale care a infestat cerul de deasupra unor părți ale Europei“. ¹⁶ Imaginea contrastează puternic cu cea a lui Xavier, care murise cu mult înainte ca Joseph Simon Bayard să-i viziteze moaștele în 1694: „Părul sfântului este negru, puțin ondulat și în continuare nedegradat“, scria el din Goa; „ochii sunt negri, vii și dulci“, pătrunzător asemenea ochilor unui om încă în viață. Barba era încă în stare bună și deasă, membrele încă flexibile, obrajii aveau o tentă roșiatică, limba era roșie și umedă.¹⁷ Semnele că Dumnezeu binecuvântase misiunea iezuită erau cel puțin spectaculoase.

* * *

La doar patru ani după vizita lui Bayard, trupul lui Francisc Xavier a fost plasat într-un mausoleu baroc din marmură și bronz, opera luxoasă și lipsită de subtilitate a lui Giovanni Battista Foggini, dăruită de unul dintre cei mai mari fani ai sfântului, Marele Duce Cosimo al III-lea al Toscanei. Transportat din Europa în 1698, acesta încă îl adăpostește pe sfânt, având picturi murale delicate și altare strălucind de la jaspul roșu. O ceață de heruvimi din alabastru păzește o raclă din argint, făurită la începutul secolului de meșterii din Goa. Coloanele sale în stil italian și filigranele indiene încadrează o panoramă de 32 de panouri ce înfățișează misiunea și minunile lui Xavier: Sfântul predicând și botezând, sugând otravă din rana unui bolnav, precum și

reprezentări ale celui mai cunoscut crab din catolicism, acela care i-a returnat lui Xavier crucifixul după ce îl pierduse în mare.

Aici se nasc legendele, o împletire de devoțiune îndârjită și propagandă gălăgioasă. Ar fi greu pentru cei din afara credinței catolice, precum și pentru unii din interior, să considere reale toate miracolele și moaștele. Iar acestea nu reprezintă decât jumătate din poveste, neluând în calcul dificultățile lingvistice ale lui Xavier în țări străine, înclinația sa dezastruoasă spre aventuri epice în detrimentul datoriei administrative, prejudecățile sale europene înnăscute la vederea ciudățeniilor Asiei. Acesta a fost însă felul în care iezuiții au ales să își onoreze cel dintâi și poate cel mai important sfânt, omul chemat să reprezinte chintesența Ordinului lor. Până în 1698, după un secol și jumătate de progres extraordinar, de provocări neașteptate și de critici virulente nesfârșite (uneori binemeritate, alteori nu), Societatea lui Isus învățase o lecție valoroasă — o lecție ce nu avea să fie uitată pe măsură ce treceau deceniile și secolele: să fie recunoscătoare pentru ajutorul oferit de sfinți.

Fie că era iubită sau detestată, Societatea lui Isus nu putea fi ignorată. Ea avea să perturbe siguranța și ierarhia Bisericii Catolice, să transforme peisajul cultural, spiritual și religios al Europei și să intervină în diverse controverse ale Reformei, constituirii imperiilor, Iluminismului și Revoluției. Bătălia pentru adjudecarea istoriei acesteia a fost dintotdeauna strânsă.

Într-o asemenea luptă, purtată pentru reputația istorică, pentru deținerea trecutului, un erou precum Xavier, teoretic pur și incoruptibil, era ca o ancoră pe care te puteai baza. Până la urmă, el se aflase acolo chiar de la început, la mica întrunire a viitorului ordin de la Montmartre, în 1534. El fusese, așa cum iezuiții aveau să se chinuie să devină de mai multe ori, un preot în lume și al lumii, nu izolat, ci înfruntând păcatul și dezordinea vieții creștine cotidiene. Dușmanii pot comenta — și uneori aveau tot dreptul să comenteze —, însă iezuiții și-au avut mereu modelul și idolul.

Timp de aproape cinci secole, iezuiții au fost o prezență influentă și turbulentă în istoria mondială — și nu doar ca evangheliști, teologi sau intermediari ai clericilor. Ei au fost curteni rafinați la Paris, Beijing sau Praga, care le spuneau regilor când să se căsătorească, când și cum să meargă la război, care slujeau ca astronomi ai împăraților chinezi și erau preoți militari pentru armatele nipone ce invadeau Coreea. După cum se poate presupune, au oferit sacrameinte și omilii și au educat

oameni precum Voltaire, Castro, Hitchcock și Joyce. Tot ei au fost și crescători de oi în Quito, proprietari de plantații în Mexic și în Statele Unite de dinainte de război, viticultori în Australia. Societatea avea să înflorească în lumea literelor, artelor, muzicii și științei, teoretizând despre dans, boli și legile electricității sau ale opticii. Iezuiții aveau să se lupte cu provocările lui Copernic, Descartes și Newton, iar 35 de cratere de pe suprafața Lunii aveau să poarte numele unor cercetători iezuiți.

Misionarii iezuiți aveau să aducă în Europa informații despre culturi necunoscute, rapoarte despre noi râuri, stele, animale, plante sau remedii — de la camelii la ginseng și chinină — și o gamă uimitoare de bunuri pe lângă toate acestea. Misionarii iezuiți au identificat de unde izvora Nilul Albastru, au descoperit rute terestre de la Moscova spre China și au întocmit hărți ample ale fluviilor Orinoco, Amazon și Mississippi. Ei aveau să aducă tutunul și lucrările lui Esop și Galileo la Beijing, cafeaua în Venezuela și legile de mișcare planetară ale lui Kepler în astronomia indiană.

Aceste succese (alături de un număr impresionant de păcate) au provocat adesea resentimente: acel gen de resentimente care au făcut din cultivarea memoriei lui Xavier o chestiune urgentă. Iezuiții nu au dus niciodată lipsă de inamici dispuși să îi portretizeze ca ucigași de regi, otrăvitori sau maeștri ai artelor întunecate. Ei au fost zugrăviți ca furnizori de sfaturi morale extrem de permissive, deviaționiști sexuali, ticăloși avari care înființează mine secrete de aur și care deturneză averile văduvelor. Mulți autoprocamați campioni ai libertății intelectuale i-au caracterizat de obicei pe iezuiți ca fiind niște automate lipsite de personalitate și aservite superiorilor. Pentru cei care se opuneau influenței Romei, ei au fost dintotdeauna slujitorii papei și dușmanii neînduplecați ai autorității seculare. Deși puțini au pus la îndoială talentul și însuflețirea Societății lui Isus — curajul ei în materie de autopromovare, abilitatea de a genera sisteme teologice și spirituale unice, de a-și pregăti, organiza și motiva vasta și versatila armată —, unii s-au întrebat dacă această îndemânare a fost o binecuvântare sau un blestem.

Protestanții din epoca Reformei, filozofii secolului al XVIII-lea și liberalii secolului al XIX-lea s-au întors împotriva lor. Iezuiții i-au înfuriat pe John Donne, Blaise Pascal, Thomas Jefferson și pe Napoleon, iar dacă ei au încercat să-și păstreze, definească și prețuiască

reputația — în mare parte apelând la sfinții și martirii lor —, alții au încercat să-i lipsească de aceasta.

* * *

La mijlocul anului 1679, un grup de iezuiți s-a apropiat „șchiopătând de poarta Raiului”. Cu încredere preotească, ei l-au anunțat pe Sf. Petru că „avem... recomandări despre tine de la Vicarul lui Cristos și succesorul tău de la Roma”. Sfântul Petru, care pare hotărât să își expună înclinațiile protestante de la bun început, răspunde: „Nu cunosc niciun Vicar și niciun succesor al lui Cristos sau al meu în vreun astfel de loc.” „Cum se numește acesta?” întreabă el, aducându-și aminte de vremurile mai simple din Galileea: „Este vreun pescar?” Bănuitor, Sfântul Petru îi întreabă mai apoi pe iezuiți despre cauza morții lor și pare scandalizat să afle că ei tocmai fuseseră executați pentru că încercaseră să-l ucidă pe regele Angliei; se pare că acești iezuiți sunt infamii complotiști papistași.

Neabătuți, iezuiții insistă că tentativa lor de regicid este fără de păcat din moment ce regele era un eretic și, mai mult decât atât, papa a emis o bulă care le justifica acțiunile. Sfântul Petru, aparent străin de această terminologie catolică, este nedumerit: „Nu-mi vorbiți mie de bule de-astea; aici nu sunt primite asemenea făpturi; Raiul nu este bâlci și nici amfiteatru roman, vă asigur.” Văzând că perspectiva vieții lor de apoi se înrăutățește, iezuiții scot asul din mânecă — în mod sigur Raiul este plin de alți iezuiți care ar putea depune mărturie: „Avem câțiva cunoscuți care ne-ar absolve de vină, dacă ai avea plăcerea să-i chemi.” Nume celebre precum Ignățiu Loyola sau Francisc Xavier sunt invocate cu mândrie, însă Sfântul Petru rămâne neimpresionat. Cu toate acestea, de dragul corectitudinii și dându-și seama că locașurile celor damnați și ale celor aleși conțin multe nume, „Sfântul Petru, neîncrezător în propria memorie, îl cheamă pe îngerul Gavriil și îi cere să se uite prin registru.” Însă Gavriil confirmă că nu există niciun iezuit în Rai.

Răbdarea Sfântului Petru ajunge acum la capăt. El adresează o ultimă insultă doctrinei romano-catolice: cei ce se roagă la Fecioara Maria sunt „asemenea atâtor alți baladiști răgușiți din Smithfield” care ar face mai bine să-și păstreze răsuflarea pentru a-și răci terciul de ovăz — și le cere iezuiților să plece, amenințând că, dacă nu vor face astfel, „voi fi nevoit să îl chem pe Martin Luther și vă dați seama ce veți păți”. În final, după nenumărate discuții, fiecare dintre iezuiți este condamnat la

„100 de lovături de bici pe spinare“ și la încarcerare într-o „gaură fumegândă“ din iad vreme de 60 de milioane de ani. Mesajul este clar: Raiul este un loc în care iezuiții se pot aștepta la judecata cea mai aspră.¹⁸

Asemenea anecdote, atât de viu descrise într-una dintre numeroasele tratate anti-iezuite ale lui Stuart England, trec cu vederea faptul că Ordinul nu a avut nicio legătură cu vreun complot papistănesc împotriva regelui Carol al II-lea. Însă acest aspect nu prea contează. Ele reprezintă o mistificare opusă celei legate de Francisc Xavier. „Cu siguranță, cerul însuși și oastea cerească“, după cum un alt critic din secolul al XVII-lea al Societății lui Isus spune, „își păzesc bine toate porturile și coastele... nu veți găsi acolo (pe cuvântul meu) un singur iezuit sau papistaș. Căci nimeni care a primit pecetea Fiarei sau care aparține Antichristului nu poate sta pe Muntele Sion alături de miel.“¹⁹

Un sfânt iezuit, orice ar spune Roma, era o contradicție în termeni. Iezuiții nu merg în Rai, ei se duc direct în Iad și, dacă se ivea ocazia, era drept să scapi lumea de rămășițele lor pământești. Așa s-a întâmplat și în 1773, atunci când „moaștele sfinților au fost smulse din aurul și argintul în care fuseseră încastrate și aruncate la întâmplare într-un coș, în vreme ce metalele prețioase erau transportate cu grijă“.²⁰ Sau atunci când, șase decenii mai târziu, gloata anticlericală a atacat principalul colegiu iezuit din Madrid, ucigând 14 locuitori, smulgând oasele sfinților din racle și făcându-le praf.²¹

* * *

De multe ori a părut necesar să se adopte o poziție partizană în chestiunea Societății lui Isus pentru că a fost responsabilă de atâtea, fiind nu doar martor, ci și sculptor al istoriei de-a lungul a cinci secole și tot atâtea continente. Deși nu fusese creată ca un antidot catolic la Luther, ea avea să se remarce rapid drept campioana Contrareformei, hărțuind ereticii și sprijinind credincioșii. În zonele sale de activitate misionară, din Canada până în Brazilia, în cele două Americi, din Congo până în Filipine, în Africa și Asia, Societatea avea să dezvolte strategii inventive pentru salvarea sufletelor și să se lupte cu moștenirea colonialismului și a sclavagismului. În secolul al XVIII-lea, confruntarea sa problematică cu ideile Iluminismului avea să ducă la un deceniu groaznic, absurd, plin de invective, expulzări și prigoană globală. În era modernă, caracterizată de „-isme“, Societatea avea să înfrunte faptele și moștenirea lui

Marx, Darwin, Freud și Hitler și să caute să redefinească Biserica Catolică.

Desigur, atât hagiografiile, cât și istoriile neoficiale sunt neîndoie-l-nic înșelătoare. Au existat iezuiți buni și răi, nevinovați cu capul în nori și complotiști politici ambițioși. Unii s-au alăturat Societății pentru a-L sluji pe Cristos, alții pentru a avansa în carieră. Adesea în Peru, în perioada colonială, iezuiții căpătau gusturi necuviincioase, opulente în materie de trăsuri, vinuri și trabucuri. Însă pentru iezuiți nu era neobiș-nuit nici să practice cele mai extravagante mortificări, precum atunci când preotul polonez Martin Costens a ales să poarte o coroană din fier pe care o prindea cu cuie sau când predicatorul și misionarul Paolo Segneri a făcut un obicei din a-și pune cenușă în mâncare.

Iezuiții, după cum a dezvăluit un istoric din secolul al XVIII-lea, aveau obiceiul de a se considera „preoți cerești”, fără îndoială urmași ai lui Francisc Xavier. Inamicii lor îi considerau „spirite infernale”, urmașii probabili ai trădătorilor regicizi de la Tyburn. Istoricul admite că „această perspectivă dublă” l-a lăsat confuz, cu „imaginea unui înger care, întorcându-se, lasă să se vadă o copită”.²² Nu a existat vreodată un eveniment sau un principiu al iezuiților care să fie universal aclamat sau hulit. Însă mitul, precum și contra-mitul, portretizarea iezuiților ca bătăuși clericali sau ca eroi sfinți și felul în care iezuiții au intrat și au ieșit din modă, reprezintă esența poveștii Societății.

„Războinici noi care să lupte împotriva dușmanilor lui Dumnezeu“¹

Iezuiții și Reforma

Această sectă, care a fost... fondată recent de pontiful roman cu scopul clar de a distruge Bisericele care îmbrățișează învățătura pură a Evangheliei.

Martin Chemnitz,
Examen Concilii Tridentini, 1565²

Poate fi spus cu siguranță că acest Ordin a contribuit singur mai mult decât toate celelalte la un loc la consolidarea credinței în Roma a națiunilor sovăielnice, la sprijinirea autorității șubrede a suveranului pontif, la frânarea progresului Reformei și la îndreptarea pierderilor suferite de sfințiile lor în Europa prin propovăduirea Evangheliei și prin aceasta a supunerii oarbe față de papă, în rândul necredincioșilor din Africa, America și India.

Archibald Bower, *History of the Popes*, 1766³

În orice caz, chiar dacă în acest fel ar fi avut o istorie cu mult diferită, Societatea lui Isus ar fi luat naștere chiar și dacă Reforma n-ar fi avut loc și nu poate fi definită în principal în relație cu aceasta.

John O'Malley, SJ, *The First Jesuits*, 1993⁴

1527

Devreme, în dimineața încetoșată din 6 mai 1527, trupele lui Carol Quintul își începeau asaltul stângaci asupra Romei. Apărarea slabă, neglijentă a orașului fusese doborâtă cu o ușurință rușinoasă, iar soldații, indisciplinați, neplătiți și nemulțumiți de lunile de foamete și boli, s-au dat la numeroase jafuri, vandalism și excese carnale. Rapoarte

credibile despre spargeri la ateliere, iconoclastism și furt, împletite cu povești îngrozitoare despre torturi, eviscerare și violuri în serie au ieșit foarte repede la iveală. Generații la rând, în Europa aveau să fie spuse povești despre spitale și orfeline întregi golite de pacienți, care au fost apoi înecați în apele însângerate ale Tibrului.

Carol, conducătorul habsburgic al Germaniei, Spaniei și Olandei, și-a negat repede responsabilitatea pentru trupele sale trădătoare. Războaiele italiene, luptele dinastice inaugurate de trecerea unui rege francez prin Alpi în 1494, își arătaseră încă o dată efectele devastatoare asupra sudului Europei.

Jefuirea Romei a alungat călugări și artiști și a zdruncinat imaginația occidentală. De-abia patru decenii mai târziu, cu ocazia masacrului parizian de Sfântul Bartolomeu — când sute de protestanți francezi au murit —, Europa avea să mai fie la fel de scandalizată și zguduită. Evenimentele din mai 1527 au fost rezultatul politicilor dinastice și al trupelor furioase, lipsite de lideri. Animizitatea religioasă a jucat și ea un rol important — au fost profanate altare, cardinalii, amenințați, iar un participant deosebit de zelos a fluturat o frânghie aurită cu care voia să îl spânzure pe papă —, însă spaniolii catolici contribuiseră la măcel la fel de mult ca și luteranii germani.

Ceea ce a contat însă a fost simbolismul. Roma, locul plenitudinii papale, al grandorii renașcentiste italienești, al Bisericii Romano-catolice, devenise, după cum remarcă un contemporan, cadavrul unui oraș. Ambasadorul venețian spunea că nici măcar iadul nu putea oferi o asemenea priveliște mizerabilă. În 1527, la un deceniu după primele semne ale Reformei, exista încă speranța că schisma ar putea fi înlăturată și schismaticii reconciliați. Însă priveliștea unei Rome jefuite, devastate, a unui papă ascuns în castelul Sant' Angelo constituia un memento sugestiv a cât de mult se schimbaseră lucrurile de la revoluția din Wittenberg a lui Luther, de la iconoclastismul Zürich-ului lui Ulrich Zwingli, de la începutul asaltului asupra dogmelor, ritualurilor și credinței catolice. Săptămânile de anarhie, care pot fi puse pe seama cercurilor dintre regii catolici, reușiseră să scoată la iveală slăbiciunea nou-descoperită a creștinătății.

Exact în acest moment sumbru, Ignățiu Loyola, viitorul fondator și primul superior general al Societății lui Isus, sosea în Salamanca pentru studii. În câteva decenii, locul său în panteonul catolic avea să fie asigurat, iar la moartea sa, viceregele Siciliei anunța cu încredere că, „după

atâtea bătălii și victorii purtate, el și-a câștigat locul în ceruri alături de Dominic și Francisc”.⁵ În terenul misionar al Canadei secolului al XVII-lea, femeile gravide care se chinuiau mai mult de 24 de ore cu travaliul își puneau relicve de-ale lui Ignațiu pe stomac și nașteau ușor; un bărbat cu febră mare trebuia să invoce numele lui Loyola și, într-o clipită, devenea „rece ca gheața”.⁶

Însă în vara lui 1527, urmașii Sfântului Dominic nu erau atât de siguri de recomandările lui Loyola. De fapt, ei îl chemaseră la cină în mănăstirea San Esteban pentru a-i pune întrebări despre credința sa bizară și l-au ținut în închisoare vreme de 22 de zile. De-a lungul istoriei sale, Societatea lui Isus avea să se confrunte de mai multe ori cu mașinăria ortodoxiei catolice — fie că era vorba de Inchiziție, fie de reprezentantul papal. Era genul de problemă cu care Loyola, care fusese închis șase săptămâni la Alcalá cu un an mai înainte, se obișnuise. Pentru bărbatul ce avea să fie comparat cu David, trimis de Providență să se bată cu Goliatul luteran și să ajute lumea catolică să se spele de rușinea jefuirii Romei, era un început nefast; un semn timpuriu că nu avea să fie nimic ușor sau inevitabil în contribuția iezuită la apărarea și reconstruirea Bisericii Romano-catolice.

Loyola

Loyola a murit la Roma, în 1556, la vârsta de 65 de ani, iar autopsia a dezvăluit că trupul său fusese distrus de boli. Renaldo Colombo, de la catedra de anatomie a Universității din Padova, raporta că „am extras un număr imens de pietre din rinichi, plămâni, ficat și din vena portă”.⁷ Lipsa cu desăvârșire neputreziciunea lui Xavier. Ani de zile, Loyola fusese un pacient cu jumătate de normă, iar condiția sa se înrăutățise din cauza sfaturilor medicale inepte: un doctor îi recomandase să stea închis în casă în timpul lunilor de vară și să nu bea altceva decât vin tare — un tratament total nepotrivit pentru o persoană predispusă la boli de stomac și slăbită sistematic din cauza regimurilor de austeritate și mortificare extremă din trecut.⁸ Însă Loyola suferise o rană importantă în mai 1521, demonstrând clar că o lovitură de tun trasă în picioare poate ajuta o persoană în ambițiile ei de sfințenie.

Detaliile referitoare la tinerețea lui Loyola sunt dificil de scos la iveală. Fiecare descriere se bazează pe așa-zisa sa autobiografie, dictată spre sfârșitul vieții prietenului său apropiat Luís Gonçalves da Câmara,

lucrare care avea ca prim scop trezirea admirației viitorilor membri ai Societății lui Isus.⁹ Însă există și informații concrete și importante. Născut în 1491 în castelul Loyola din nordul Spaniei, în apropiere de Azpeitia, în provincia Guipúzcoa, Iñigo López de Loyola era așteptat să urmeze o viață tipică de curtean, intrând în slujba lui Juan Velázquez de Cuéllar la Arévalo la vârsta de 13 ani și, conform propriei mărturisiri, să își dezvolte gustul pentru lupte și întâlniri necuviincioase cu femei.

În 1517, a început stagiul militar sub Antonio Manrique de Lara, vicerege al Navarrei, iar patru ani mai târziu, în timpul luptei cu francezii la Pamplona, ghiulelele aveau să intre în istorie. Piciorul drept al lui Loyola a fost zdrobit, iar stângul a fost grav rănit. În timp ce se recupera acasă, se pare că Loyola a fost privat de literatura cavaleriească, atât de dragă lui, și a trebuit să se mulțumească să citească *Viața lui Cristos* a lui Ludolph de Saxonia și *Legende aurii* a lui Jacopo da Voragine. Astfel, ni se spune, a început extraordinara sa transformare. Loyola a remarcat ceva de invidiat în viețile eroice ale sfinților, un fel de cavalerism spiritual, și s-a hotărât să ajungă și el la acel nivel. Conform unei observații acide din perioada Iluminismului francez: „Nobilul spaniol..., cu creierul încins de romane cavaleriești și mai apoi de cărți cuvioase, s-a hotărât să devină Don Quijote al Fecioarei Maria.”¹⁰

Descrierea lui Loyola în următorii cinci ani este plină de momente agitate, epocale. O noapte petrecută în fața Madonei Negre de la Montserrat l-a făcut pe Loyola să-și înlocuiască haina și sabia cu un toiag de pelerin, cu mantaua și sandalele unui cerșetor. O perioadă a cerșit la Manresa, rugându-se, postind și mortificându-se, lăsându-și unghiile și părul să crească neobișnuit de mult, având viziuni și lucrând la *Exerciții spirituale*. Aceste *Exerciții*, la care Loyola a continuat să lucreze și în deceniile care au urmat, aveau să se remarce ca emblema spiritualității ignațiene — una dintre cele mai impresionante și rezistente contribuții iezuite la tradiția romano-catolică. De-a lungul următoarelor cinci secole, viziunea spirituală a lui Loyola — optimistă, bazată pe fraternitate și mărinimie — avea să-i călăuzească pe catolici prin rugăciune și meditație, permițându-le să cerceteze consecințele faptelor lor, convingându-i că Dumnezeu este în toate și că este posibil ca fiecare om să discearnă voința Creatorului în viața sa.

În 1523, Loyola a vizitat locurile sfinte din Ierusalim, însă când a devenit clar că orașul este prea periculos pentru o ședere prelungită, a ales să se întoarcă în Europa pentru a studia la universitate. După doi

ani la Barcelona, timp în care a luat lecții de latină alături de copii, Loyola a ajuns în sălile de curs din Alcalá în 1526 și din Salamanca în 1527, centrele universitare unde predicile și învățăturile sale (care aduceau aminte de mișcarea interzisă Alumbardo¹¹) au atras mai presus de toate atenție nedorită. Eliberat de dominicanii din Salamanca fără a primi vreo pedeapsă (cu toate că aceștia i-au cerut să păstreze tăcerea asupra anumitor chestiuni teologice), Loyola a mers călare pe un măgar până la Barcelona și s-a hotărât să treacă în Franța. Prietenii l-au avertizat că, având în vedere climatul politic, risca o primire ostilă și i-au mai spus că francezii îi prăjesc pe spanioli pe grătar, însă el a plecat hotărât pe jos spre Paris, ajungând pe 2 februarie 1528.¹²

De-a lungul următorilor șase ani, Loyola a studiat, a cerșit, a pierdut bani în fața unor țărani lipsiți de scrupule și a trăit în mare parte în sărăcie. Însă atunci, în vara și toamna lui 1534, Parisul a găzduit două evenimente — unul mai mult privat, celălalt cu adevărat public — care au contribuit la transformarea peisajului religios al Europei de Vest.

60 de zile mai târziu, începea experimentul iezuit, iar Reforma arăta, la fel de spectaculos ca înainte, cât de distructivă poate fi. Niciunul dintre incidente nu l-a provocat sau influențat pe celălalt, însă intervalul de timp a fost excelent pentru cei ce aveau să insiste mai târziu în a portretiza iezuiții drept campionii aleși ai recrudescenței catolicismului. Fusesse o concidență chiar mai rău prevestitoare decât cea din 1527.

1534

În dimineața de 18 octombrie 1534, parizienii s-au trezit cu zeci de afișe împrăștiate prin tot orașul. Fusesse lansat un atac înverșunat la adresa „abuzurilor oribile, imense și insuportabile ale liturghiei papale“, bazată pe noțiunea ridicolă cum că trupul lui Isus Cristos poate fi ascuns într-o fărâmă de pâine. Hocus-pocusul transsubstanțierii, *hoc est corpus meum*, era denunțat ca fiind o născocire omenească grotescă, o metodă prin care cabala preoților-magicieni încerca să minimalizeze suficiența Calvarului lui Cristos, o tactică de a prinde laicii naivi într-o falsă și periculoasă senzație de siguranță. Prin trucurile lor de la altar, clericii câștigau de secole putere și prestigiu pe seama sufletelor nemuritoare ale oamenilor. Pentru păzitorii ortodoxiei romano-catolice, care se confruntau de 17 ani cu incursiunile și atitudinile protestante, afișele erau deja o blasfemie prea mare.

Cópii ale manifestului au fost găsite și în Blois, Tournon și Rouen, iar legenda spune că Francisc I, în vreme ce își petrecea sfârșitul de săptămână în castelul său din Amboise, a descoperit un astfel de afiș pe ușa dormitorului său. Societatea franceză s-a lăsat cuprinsă de o furie ce s-a transformat în săptămâni de persecuții, linșaj și execuții. Fiul unui cizmar și un postăvar înstărit au fost printre primele victime din Paris. Un nefericit negustor flamand a fost victima unei confuzii, fiind ucis de gloata care scanda că, dacă e neamț, moartea lui le va aduce indulgențe.¹³

Francisc (monarh renesantist prin excelență, care organizase prelegeri în ebraică și greacă din care avea să se ridice Collège de France) a trebuit să se transforme dintr-un umanist iluminat în cineva care aprindea focul pentru un autodafé.¹⁴ În ianuarie anul următor, el conducea o procesiune religioasă prin capitală, cu torțe, altare și moaște, către liturghia de la Notre Dame. Pentru a nu exista nicio îndoială în privința mizei, episcopul de Paris purta Sfintele Taine într-un baldachin purtat de cei trei fii ai regelui și de ducele de Vendôme. Mai târziu în aceeași zi, șase protestanți au fost arși de vii în fața catedralei, iar Francisc declara că, dacă ar afla că vreunul dintre copiii săi este pătat de erezie, el i-ar aprinde rugul cu propria mână.

În toată perioada Reformei, au avut loc dispute în ceea ce privește mântuirea, despre cum și de către cine trebuie să fie interpretată Biblia, însă cea mai importantă temă a fost teologia prezenței reale — transformarea pâinii în Trup și a vinului în Sânge și întreg simbolismul și ritualul ce le înconjurau. Pentru calviniști, „liturghia papistașă, plângăcioasă, sporovăită, privată” uitase că sacramentul era de fapt o amintire a lui Cristos, care, dacă stai să te gândești, ar trebui să fie la dreapta Tatălui, nu să facă drumul dus-întors între Pământ și Cer. Protestanții din întreaga Europă își pierdeau uneori răbdarea să vadă „un sodomit împutit sau un curvar spurcat... îmbrăcat în mantia sa de bufon și stând la un altar” cum lansează prostii legate de transsubstanțialitate, făcând Dumnezeu din ceea ce „nu cu multe zile în urmă erau grâne în hambarul plugarului”.¹⁵ Când William Gardiner a fost nevoit să îndure un asemenea spectacol în Portugalia anul 1552, el s-a simțit obligat să „smulgă pâinea din mâinile preotului și să o calce în picioare”. 10 ani mai târziu, John Ellis se găsea în fața Curții Arhidiaconului din Colchester, fiind acuzat de a fi dat ostia drept hrană câinelui său.¹⁶

În același timp, catolicii priveau inovațiile protestante și refuzul lor de a accepta prezența reală cu același dispreț. În 1570, Elizabeth Milner

din Clapham și-a scos „pâinea sacramentală din gură și a scuipat vinul“, conștientă că, după cum spusese o autoritate catolică, este mai bine să „mănânci otravă de șobolan decât pâinea murdărită și să bei fiere de dragon sau sânge de viperă decât să bei vinul profanator“ al ștersei Împărășanii protestante.¹⁷

Aceste principale puncte de dispută au fost subliniate în timpul așa-numitei chestiuni a afișelor și, în același an și în același oraș, Ignățiu Loyola a pornit în pelerinajul spiritual ce avea să culmineze cu un ordin religios hotărât să apere respectul și demnitatea Euharistiei romano-catolice. Era o concidență. Loyola și prietenii săi, cel puțin conform mărturiei lor, nu par să fi remarcat furtuna teologică. Însă pentru catolicii secolului al XVI-lea, aflați sub asediu și convinși că Dumnezeu intervine întotdeauna, părea greu de crezut că acestea erau doar coincidențe. După cum papa Grigore al XIII-lea (cel care i-a prețuit pe iezuiți mai mult decât oricare altul) i-a spus unui membru al Societății în 1581, „nu există în vremurile noastre un instrument al Domnului împotriva ereticilor mai mareț decât Ordinul vostru sfânt. Acesta a sosit pe lume tocmai când noile păcate începeau să se răspândească.“¹⁸

* * *

Sarcina de a-i lansa pe iezuiți în lumea romano-catolică avea să-i revină lui Alessandro Farnese, papa Paul al III-lea, dependent, ca orice papă renescentist care se respectă, de nepotism, banchete opulente și arte, însă în același timp capabil de a numi oameni deosebiți în colegiul cardinalilor.¹⁹ Societatea lui Isus avea să obțină recunoașterea oficială prin bula *Regimini militantis ecclesiae*, emisă de papa Paul în septembrie 1540, cu toate că un pas crucial în drumul spre acest moment fusese făcut cu șase ani în urmă.

Până duminică, 15 august 1534, cu două luni înainte de chestiunea afișelor, Parisul avusese deja parte de anarhia Reformei. Statui ale Fecioarei Maria fuseseră distruse, eretici fuseseră arestați și uciși. Scandalul izbucnise atunci când Nicholas Cop, una dintre figurile reprezentative ale Universității din Paris, îndrăznise să țină prelegeri cu evidente accente protestante. Cu câteva săptămâni înainte, cartierul universitar fusese încălzit de câteva focuri alimentate de scrieri ale unor autori proscrisi, inclusiv „diavolul din Wittenberg“. Din casele lor modeste din același cartier, șapte prieteni, printre care Loyola și Francisc Xavier, au pornit prin oraș în dimineața Înălțării cu trupul la

cer a Maicii Domnului. Trecând printr-una din impresionantele porți din zidul cel mare al lui Carol Quintul, ei și-au început convenția de la Montmartre într-o capelă închinată Sfântului Denis, ocrotitorul Parisului.

Cei șapte prieteni, cu vârste între 19 și 43 de ani, au depus jurământul solemn de sărăcie. Peter Faber, fost ciobănaș în Savoia și singurul dintre ei care fusese hirotonisit, a ținut o misă simplă. Recunoașterea oficială a iezuiților avea să aibă loc de-abia șase ani mai târziu și încă nu exista dorința clară de a fonda un ordin religios nou, însă acesta a fost, fără îndoială, momentul fondării. Simon Rodriguez, care fusese acolo, avea să mărturisească 40 de ani mai târziu, amintindu-și, că o nouă evlavie i-a cuprins inima, umplându-l cu ceea ce descria a fi drept o uimire incredibilă.²⁰

După terminarea studiilor în Paris, prietenii intenționau să meargă la Ierusalim pentru a ajuta la convertirea necredincioșilor. Dacă acest lucru avea să se dovedească a fi imposibil, ei voiau să viziteze Roma și să se pună la dispoziția Vicarului lui Cristos, pentru gloria lui Dumnezeu și binele sufletelor lor.²¹ Având în vedere ceea ce avea să se întâmple în octombrie și tot ceea ce se petrecuse de la revolta lui Luther din 1517 până atunci, părea că Vicarul lui Cristos ar fi fost mulțumit de orice ajutor disponibil. În anii următori, de îndată ce Jean Calvin și-a publicat *Instituția religiei creștine* și a lansat un nou asalt asupra minților și teritoriilor catolice, nevoia de ajutor avea să crească și mai mult.

* * *

Loyola, cu diploma în mână, a părăsit Parisul și, după o perioadă pe care a petrecut-o acasă în Spania (cu intenția de a-și întări sănătatea sa șubredă), s-a mutat la Veneția la sfârșitul lui decembrie 1535. Companiile săi (acum 10) aveau să i se alăture trei luni mai târziu — nu înainte ca Loyola să treacă printr-o altă ciocnire cu Inchiziția. Grupul s-a dus la Roma în primăvara lui 1537, unde papa Paul al III-lea le-a oferit atât permisiunea, cât și fondurile necesare pentru pelerinajul la Ierusalim. Au urmat întârzierile — acțiuni militare în Marea Adriatică au dus la imposibilitatea efectuării călătoriei — și, în aceste condiții, membrii viitoareii Societăți, acum hirotonisiți, au petrecut timpul rugându-se și predicând prin Italia. În noiembrie 1537, Peter Faber, Diego Laínez și Loyola au plecat la Roma și, într-o capelă din La Storta,

Dumnezeu pare să i se fi arătat lui Ignațiu, promițându-i că îi va fi bine în Cetatea Eternă.

După încă o audiență încununată de succes la papă, Roma părea să se afirme ca centru al predicilor și apostolatului grupului. Aliații — inclusiv cardinalul Gasparo Contarini — erau cultivați și îndrumați cu ajutorul „exercițiilor spirituale” ale lui Loyola. La mijlocul lui 1539 devenise deja clar că atât de dorita călătorie spre Ierusalim fusese abandonată. De-a lungul lunilor următoare a fost inițiată o intensă campanie de lobby și, după aprobarea canonică a Societății în 1540, un an mai târziu, Loyola a fost numit prim-superior general al iezuiților.

Nu toată lumea din Roma era însă încântată. Forma de spiritualitate a lui Loyola era în continuare privită cu neîncredere în anumite dispute și, din motive legale și politice, câțiva cardinali răspundeau cu ostilitate sau nehotărâre la ideea unui nou ordin religios.²² Însă travaliul și suspiciunile de la început aveau să fie ignorate de generațiile următoare. Având în vedere perioada, nu este imposibil de crezut că iezuiții au fost creați ca răspuns al Bisericii Catolice la ofensivele lui Luther și Calvin, pentru a recupera sufletele pierdute din Europa și pentru a aduce noi suflete din Asia, Africa și America. Teologul protestant din secolul al XIX-lea Theodor Griesinger, de exemplu, ar cita cu bucurie o mărturie extrem de diavolească privind originile iezuiților:

Diavolul stătea în Iad și se chinuia în dureri, căci călugărul Luther fusese suficient de curajos încât să înconjure pământul și să răstoarne ordinea lucrurilor... Pe bunica mea, el acționează și va ajunge să golească Iadul dacă nu îi opun o forță puternică. Și cine să mă ajute în această nevoie urgentă, acum când lumea amenință să devieze de la curs? Astfel a urlat Satana și și-a biciuit capul în asemenea hal încât fruntea sa neagră a căpătat culoarea sângelui. În acel moment, șarpele s-a apropiat de el... și i-a șoptit la ureche câteva cuvinte. Diavolul n-a pierdut nici măcar o silabă din gândurile lui ticăloase. A sărit în sus și pieptul său umflat s-a ușurat, iar ochii săi au început să strălucească din nou a plăcere și poftă. Nouă luni mai târziu, o femeie a dat naștere unui copil care purta numele de Don Inigo de Loyola...²³

Majoritatea catolicilor nu au văzut nimic diavolesc în nașterea iezuiților, însă explicația lor asupra originilor Societății este surprinzătoare de similară. La scurtă vreme după moartea Elisabetei I, un cap încoronat permanent iritat de el, iezuitul Robert Persons se găsea „lipsit de

ocupație din pricina sănătății șubrede și s-a retras într-un loc singuratic nu departe de Napoli, pentru a profita de aerul mai curat“. El a găsit astfel timp pentru a medita asupra originilor Societății lui Isus și a decis că aceasta a fost „făcută de Dumnezeu pentru a se opune necredinței și ereziei“, o misiune pe care a împlinit-o „cu o viteză uimitoare, nu doar în cele mai multe părți ale Europei, ci și în Asia, Africa și Indii.²⁴ Două secole mai târziu, un catolic francez avea să povestească cum protestantismul a apărut „ca un foc imens, amenințând să cuprindă totul“, răspândind carnagiu și jaf, provocând imoralitate și revoltă. Iar apoi, Ignățiu Loyola a apărut „cu inspirație providențială imposibil de ignorat“.²⁵

Persons avea parțial dreptate: pe măsură ce Societatea creștea, lupta împotriva ereziei devenea tot mai mult principala componentă a carierei iezuiților. Însă în 1540 Loyola și primii săi camarazi nu erau interesați în mod deosebit să conducă Contrareforma. Ei nu vedeau cearta ultimelor două decenii în termeni doctrinari preciși și duri, ci mai degrabă ca un simptom al bolii spirituale și crizei morale universale. Ei își doreau reînnoirea spirituală, purificarea sufletelor, îndreptarea ignoranței doctrinare și lupta împotriva păcatului și a superstițiilor. Spiritualitatea pe care ei o îmbrățișau nu era menită să contrabalanseze erezia protestantă; ea era adânc înrădăcinată în tradiția *devotia moderna* medievală.

De-a lungul următoarelor decenii, o mare parte a timpului lor avea să fie petrecut predicând și catehizând mulțimi de italieni și spanioli, care nu erau în pericolul imediat de a fi contaminați de protestantism, dar care, în ochii iezuiților, aveau nevoie de lecții pentru a face distincția dintre virtute și viciu și pentru a-și da seama că luptele cu tauri și jocurile de noroc nu erau mijloace de recreere potrivite pentru credincioși. Era puțin probabil ca un iezuit în Spania să fie câtuși de puțin interesat să plece în Germania pentru a se lupta cu ereticii.

Noua Societate a început să își organizeze rangurile și ierarhia, să își asigure patronatul și să atragă și să pregătească noi recruți. O organizație care se extindea rapid, destul de diversă în ceea ce privește originea socială și etnică, începea să se facă simțită în clasele și sălile de curs din Europa, precum și pe terenurile misionare din Asia și America. Tot așa cum se ocupaseră de bolnavii de sifilis și de îngroparea morților în Veneția anilor 1530, mulți iezuiți își concentră acum misiunea pe pușcăriași, prostituate și orfani, dând sfaturi comunităților religioase feminine și ajutând la nevoie în epidemiile de ciumă.

Ceea ce fusese țelul inițial al Societății avea să influențeze în mod inevitabil istoria sa. Zdrobirea ereziarhilor din Geneva și Wittenberg nu făcuse parte din planul lui Loyola, nici în 1534, nici în 1540. Conflictul cu protestantismul au fost doar detalii din carierele multor iezuiți. Cu toate acestea, pe lângă activitatea misionară în ținuturi unde nimeni nu auzise de Martin Luther, darămite de contribuția sa la spiritualitatea, educația și arta catolică, Societatea nu avea de gând să evite luptele confesionale din Europa secolului al XVI-lea.

„Formula Institutului” din 1540, un manifest aflat la baza bulei de fondare a Societății, vorbea despre „propagarea credinței” ca despre o obligație majoră a iezuiților. Până în 1550, fraza devenise deja „apărarea și propagarea credinței”.²⁶ Noul cuvânt, *apărare*, presupunea un univers de înțelesuri. Confruntarea cu o asemenea amenințare la adresa Bisericii, simbolizată de jefuirea Romei și întruchipată de chestiunea afișelor, a devenit rapid treaba Societății. Avea, de asemenea, să slujească și ca una dintre principalele surse de mândrie și identitate iezuită.

Membrii Societății nu aveau să se descurce întotdeauna deosebit de bine în luptele lor cu Satana și legiunile sale. Este cunoscut cazul misticului iezuit Jean-Joseph Surin, care, în timp ce încerca să o exorcizeze pe Jeanne des Anges în Loudun în anii 1630, a căzut într-o stare de melancolie atât de gravă, încât a trebuit să fie spitalizat. Au existat însă și întâlniri încununată de succes. De exemplu, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, în Polonia, o nobilă calvinistă a anunțat că e posedată de un demon. Disperată, familia ei i-a cerut rectorului colegiului iezuit local să încerce să o exorcizeze. Cunoscând ce ar putea deranja o prezență malefică, rectorul a atins-o pe femeie cu moaștele lui Ignățiu și diavolul a mărturisit că se simte chinuit. Mai departe, diavolului i s-a oferit un exemplar din *Instituția religiei creștine* a lui Jean Calvin și, spre rușinea familiei calviniste convinse, acesta l-a acceptat recunoscător. Iezuitul i-a oferit apoi exemplarul din nou, însă de data aceasta cu moaștele ascunse înăuntru. În acel moment, demonul a abandonat lupta și a părăsit femeia, care, evident, a părăsit credința în erezia protestantă și a îmbrățișat catolicismul.²⁷ Iezuiții înfruntau pe calviniști și aliații lor demonici: genul acesta de încăierare confesională nu făcea parte din viziunea inițială a lui Loyola, însă circumstanțele au făcut ca ea să fie o parte esențială a moștenirii sale.

Reforma

Reforma a însemnat multe lucruri: o discuție erudită, unii ar spune greu de înțeles, însă întotdeauna zgomotoasă despre cum poate omennirea spera să fie mântuită, despre tipul de Biserică, Sfintele Taine și slujitorii potriviți pentru a face mântuirea posibilele. Reforma a reprezentat apogeul gândirii și modei medievale. A mai fost și un loc unde lucrurile noi, bune sau rele, au început și unde concepte sociale solide — sexul și genul, clasa și familia, ordinea și răscoala — au fost răsturnate. Reforma a mai însemnat și dușmani religioși aprigi, provocatori care se scuipeau pe stradă sau care dezgropau morții pentru a-i arde, precum și multe alte aspecte și mai rele.

Care dintre Biserici este responsabilă pentru cele mai minuțioase acte de cruzime este un subiect de dezbatere printre contemporani. Ambiția unui protestant era, în 1599, ca „până și copiii și sugarii să poată vedea urâciunile catolicilor și să scuie pe practicile lor mârșave”. Capii unei Biserici atât de dependente de ucis, torturat și chinuit dușmani erau cu siguranță asemenea „viespilor, muștelor și tăunilor” care, atunci când dau de oi, „mai întâi le înțepă prin lână și piele și apoi le sug sângele, de care sunt uimitor de dependente”.²⁸

Iezuitul Edmund Campion, care avea să fie executat în 1581 în urma unei misiuni clandestine în Anglia, vedea lucrurile destul de diferit, ridiculizând acei „bărbați protestanți care beau sânge tot atât de ușor pe cât animalele beau apă... și care, pentru că pământul nu se deschide pentru a-i înghiți, au impresia că toate sunt bune”.²⁹ Ambii exagerau, însă aveau dreptate în a descrie ticăloșia inamicilor lor; ambii se înșelau pretinzând că dușmanii lor au monopol asupra acestor metode dezagregabile, dacă nu chiar condamnabile teologic.

Deși au existat oameni care au reușit să trăiască în timpul Reformei fără a fi nevoiți să ia decizii religioase dificile, cei mai mulți nu au fost atât de norocoși. Ei trebuiau să își urască și să își evite inamicii confesionali și erau condamnați la insuportabile crize de conștiință: mai precis, alegerea între principii de corectitudine teologică și datorii deloc neglijabile față de familie, propria sănătate, stare materială și ferircire. Însă adevărata lume a Reformei mai aparținea și acelor oameni care refuzau să trăiască după regulile teologilor și care făceau compromisuri de capul lor. Reforma a cuprins și oameni care respingeau tonul

general, care erau deranjați că „religia este în mod straniu transformată în mârâit“ și că „o generație de oameni vorbăreți și care repetă aceleași lucruri au adus atâta fiere la catedră și atâta pelin la tiparniță, încât ne-au înecat pe mulți în otrava înverșunării“. ³⁰ Mai mult decât orice, Reforma a însemnat confuzie: faptul că nu toată lumea putea vedea alegerile aflate la dispoziție.

Și dacă oamenii erau împiedicați să își trăiască viețile în mod liniștit în vremuri zgomotoase, dacă ei erau îndemnați să iasă din confuzie, cine era responsabil? Un martor din secolul al XVII-lea avea o sugestie: cu siguranță era vorba de personalitățile cele mai mai zeloase și radicale de la polii opuși ai spectrului religios: calviniștii din Geneva și iezuiții din Roma, neclintiți unii în fața celorlalți și „legați împreună cu instigatorii între ei“. ³¹

Protestantismul, conform lui James Brooks, care predica în 1553, era „chiuveta murdară“ din care au ieșit „toate aceste tragedii care s-au răspândit asupra întregii creștinătăți și din care recent au apărut atât de multe erezii murdare, rău mirositoare și contagioase“. ³² Erezia era o febră care trebuia calmată, excrement care trebuia evacuat, dezechilibru al umorilor care trebuia corectat. Iezuiții, după cum retorica avea să o spună adesea, erau medicii spirituali care împărțeau antidotul, purgativul, agentul de cauterizare: deschizând ochii și inimile protestanților și vindecând catolicii nesupuși. După cum insista teoria medicală contemporană, cei mai buni doctori au folosit întotdeauna un spectru larg de remedii și procedee — unele blânde, altele violente.

* * *

După majoritatea standardelor, cariera de la sfârșitul vieții lui Thomas Cottam, absolvent al Colegiului Englezesc din Douai și al noviciatului iezuit Sant'Andrea din Roma, a fost un dezastru. Când a sosit la Dover în 1580, la începutul aventurii sale clandestine (dacă sănătatea șubredă nu l-ar fi oprit, ar fi preferat să meargă undeva în subcontinentul indian), oficialii portuari îl așteptau. Un spion îl întâlnise în Lyons și îl informase pe ambasadorul din Paris care, la rândul său, și-a anunțat superiorii că încă un iezuit plănuiește o misiune menită să sprijine moralul comunității catolice engleze. Cottam a reușit să scape de urmăritori, însă asta doar după ce a pus alți câțiva catolici în pericol și, în final, ascultând de glasul conștiinței, s-a predat. A fost apoi închis în

turn și în închisoarea Marshalsea, unde a fost supus la cazne. Cottam a fost găsit vinovat de înaltă trădare pe 20 noiembrie 1581.

După ce a văzut cum trei preoți parohi sunt uciși în fața sa — cu mațele smulse și membrele tăiate —, Cottam a fost spânzurat pe 30 mai 1582. Prevăzători, cei care au condus execuția i-au aruncat trupul mutilat într-un butoi cu apă clocotită pentru a-i împiedica pe simpatizanții acestuia să ia rămășițele martirului.³³

Anglia elisabetană era un loc primejdios pentru un membru al Societății lui Isus. Bănuită (și nu întotdeauna degeaba) de a fi formată din agitatori politici, „gloata de preoți rătăcitori“, obligată să călătorească sub acoperire în toată Anglia, deghizată și folosind nume false, avea să fie ținta legilor anticatolice. 12 alți misionari iezuiți aveau să moară până în 1603 și, deși modestă numeric, prezența iezuită în Anglia îi scandaliza în permanență pe magistrații protestanți și le reda speranța catolicilor înverșunați.

Robert Southwell, care s-a alăturat lui Cottam pe lista de martiri în 1595, cu trupul secționat și pus la cele patru porți ale Londrei, voia să își salveze tatăl. „Alături de tânărul Tobias“, scria el, „am mers departe și am adus acasă un tezaur spiritual menit să te îmbogățească și rețete cu remedii medicinale pentru bolile tale.“ Southwell vedea problemele tatălui său bătrân: „puterea ta se ofilește, simțurile îți slăbesc, trupul tău se vestejește“, însă mai exista încă timp pentru a repara „coliba cea ruinată a credinței tale“. Fiind la origine catolic, participarea la slujbele protestante nu era de ajuns și nici nu se considera ca pocăință pe patul morții. „De ce atunci“, implora Southwell, „nu îți dedici acele câteva zile în plus care ți-au mai rămas pentru a încerca să te împaci cu Dumnezeu și pentru a-ți elibera conștiința de stricăciunea care s-a infiltrat din cauza trădării și decăderii tale?“ Fiind „prea multă vreme un străin în tabernacolele păcătoșilor, rătăcind departe de ocrotirea Bisericii lui Dumnezeu“, mai exista încă speranță. Tot ce trebuia era „să fii prin urmare mai temător de Iad decât de persecuții și mai iubitor de Rai decât de odihnă lumească“.³⁴

Deși nu au fost persecutați atât de crud sau pe scară atât de largă pe cât au încercat istoriile lor să sugereze, mulți catolici elisabetani s-au văzut obligați să își disimuleze viața spirituală. Confruntându-se cu oneroasa povară (fiscală și socială) de a rezista, în principal, aceștia fie s-au conformat fiecărui aspect al Regulamentului Religios Protestant, fie au elaborat cu disperare strategii pentru a sluji deopotrivă conștiinței

lor și legii pământului. Catolicii mergeau la bisericile lor, dar își puneau lână în urechi atunci când pastorul începea să predice; se alăturau în rugăciune, însă refuzau să se întineze cu împărtășania protestantă, citind din cărțile lor de rugăciune clandestine în timpul slujbei. Iezuiți precum Robert Southwell au căutat să elimine aceste gesturi de conformism parțial, odată ce au început să sosească în Anglia, după 1580. Cei ce se angajaseră în vreo formă de duplicitate religioasă erau avertizați că riscă deopotrivă să fie atinși de erezie și de consecințele teribile ale conștiinței vinovate. Aceste tipuri de comportament n-au făcut decât să submineze moralul deja scăzut al confrăților catolici.³⁵

* * *

În seminarii din întreaga Europă, Societatea lui Isus a pregătit preoți (iezuiți și non-iezuiți) pentru linia frontului Contrareforme, cu datoria, conform unui document din 1552, „să caute veninul ascuns al doctrinei eretice și să-l respingă, apoi să replanteze trunchiul cel drept al copacului credinței”.³⁶ Multe dintre primele inițiative misionare iezuite în Anglia, Boemia, Ungaria, Franța, Germania și Polonia căutau lupta directă cu inamicul protestant, recuperarea sufletelor din tabăra luterană sau calvinistă și întărirea credinței catolicilor aflați în pericol imediat de a cădea în schismă.

Morțile eroice ale lui Campion, Cottam și Southwell au contribuit în mod sigur la asta. După cum remarcă Robert Persons cu privire la moartea camarazilor săi misionari iezuiți, „nici dacă viețile acelor bărbați s-ar fi prelungit până la 100 de ani nu ar fi făcut un asemenea bine cauzei precum a făcut scurta, dar glorioasă lor agonie”. „Mulți dintre cei care s-au sfiit înainte”, continua el, „s-au ridicat cu neînfricare și credință; unii s-au alăturat Bisericii Catolice; o mulțime au început să pună la îndoială temeiul cauzei opuse”.³⁷ Și a fost un gest de satisfacție evidentă și o măsură de exagerare propagandistică aceea că un vizitator al Colegiului Englezesc al Societății, în anii 1590, a prezentat novicilor această analiză:

Sunt atât de nerăbdători să-și verse sângele pentru Cristos, încât acesta este subiectul preferat al conversației lor... mulți și-au scurtat studiile pentru a fi liberi să se arunce în luptă... veștile aduse din Anglia despre noi focare de fervoare eretică și cruzime au trezit dorința de a recurge la aceleași violențe și torturi.³⁸

Nu numai sacrificiul personal sau denunțarea virulentă a convin-
gerilor protestante au fost armele din arsenalul unui misionar. După
cum explica un iezuit francez în 1555: „Aș prefera (ca predicatorii)
să-și petreacă timpul instruind poporul asupra a ceea ce trebuie să știe,
să insuflă virtuțile și să corecteze viciile. Când e absolut necesar să vor-
bească despre erezie, trebuie să i se spună simplu creștinului ce trebuie
să creadă, fără să i se zică ce spun ereticii.”³⁹ Acordarea de credit ideilor
aberante a fost cea mai periculoasă politică. Numai în zonele în care
protestanții se aflau în majoritate covârșitoare era într-adevăr necesar
să fie atacate direct ideile reformate, și chiar și aici iezuiții trebuiau
„să dezvăluie fraudele (și) orbirea” cu „compasiune și cu durere
profundă”.⁴⁰ În directivele sale pentru predicatori la nivelul întregii
Societăți, Francisco Borgia, duce de Gandia, a sugerat că e suficient, de
regulă, să se insiste asupra bunelor doctrine catolice și a obiceiurilor,
precum ar fi celibatul clerical, puterea de mijlocire a Preacinstitei
Fecioare Maria sau lucrările bune.

Ce repudiau protestanții, promovau iezuiții. Calvinistii au luat în
bătăie de joc împărtășania — pâinea consacrată păstrată pentru a fi dată
credincioșilor în afara celebrării euharistice; iezuiții le-o arătau credin-
cioșilor în ritualuri lungi de câte 40 de ore, iluminând-o, în timpul unui
asemenea spectacol la biserica-mamă, biserica Il Gesù (Chiesa del
Gesù) din Roma, cu ajutorul a 2 300 de candelă și 500 de lumânări.⁴¹
Protestanții bombăneau în legătură cu obsesia catolicilor pentru sfinți.
Iezuiții se asigurau că elevii din școli se rugau înaintea imaginii imacu-
late a predecesorilor lor de fiecare dată când intrau în clase⁴² — imagini
care, după cum îi instruiseră pe pictorii napolitani spre sfârșitul seco-
lului al XVI-lea, portretizau întotdeauna sfinții cu decența cuvenită.⁴³
Și sfinții, dacă se întâmpla să fii membru al unei alte frății sponsorizate
de iezuiți la Lecce, în aceeași perioadă, erau implicați într-o neobișnuită
loterie a evlaviei cu frecvență lunară: fiecare membru alegea la întâm-
plare o carte tipărită ce purta numele unui sfânt ce urma să-i servească
drept călăuzitor și susținător pentru luna următoare.⁴⁴

Iezuiții se pricepeau să marcheze un punct la retorică și nu se
rușinau să-și insulte adversarii protestanți — învinovățindu-i în mod
regulat de izbucnirea ciumei, de pildă.⁴⁵ Dar mulți dintre ei împăr-
tăseau și convingerea modernă timpurie că insuflarea credinței reli-
gioase se face cel mai bine prin persuasiune și denunțarea poftelor
trupești. Publicul protestant părea să fie contraproductiv. Cariera lui

Peter Faber — istoria unor ani de devotament moderat și cuviincios față de ceea ce el simțea a fi de fapt o eroare religioasă — a subliniat această tendință.

O asemenea constrângere (și au fost multe cazuri de confruntări și mai fățișe) a fost o mișcare strategică, nu un semn de înmugurire a ecumenismului. În opinia unora, iar aceasta este una dintre cele câteva generalizări la adresa Ordinului care poate fi susținută, iezuiții au vrut să distrugă protestantismul cât mai repede și mai eficient posibil. Un om ca Peter Canisius, care a predicat în centrul și estul Europei pe la mijlocul secolului al XVI-lea făcând catehism, fondând sau ajutând la fondarea a 18 colegii, reușind să recâștige hoarde de suflete bavareze pentru Roma, a fost (și încă mai este) un erou iezuit: după Bonifaciu, este privit ca un al doilea apostol al Germaniei.⁴⁶

Aveau să fie purtate bătălii-cheie, iar iezuiții erau deseori prezenți când rupturile dintre catolicism și erezie erau clare și definitive. La Conciliul din Trento, în seria de întruniri ținute între 1545 și 1563 pentru revigorarea vieții catolice și denunțarea abuzurilor eretice, preotul iezuit Diego Laínez a avut un rol principal în luarea de măsuri de către Biserică pentru respingerea ideilor fataliste protestante (o mișcare ce a fost departe de a fi inevitabilă). Iezuiții au mai fost implicați în convertirea și reconvertirea unor persoane de rang înalt în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, inclusiv în recâștigarea spectaculoasă a lui Landgrave Frederick de Hesse și a reginei Christina a Suediei, pentru care Francesco Malines și Paolo Casati, profesori de teologie și matematici, călătoriseră la Stockholm în 1652 cu nume și cu pașapoarte false.⁴⁷

Chiar și educația a fost, în unele ocazii, câmpul de bătălie al Reformei. Nu e nicio coincidență în stabilirea la Toulouse și Lyon a doi scolastici iezuiți, în jurul anilor 1560, imediat după turbulențele și atacurile violente asupra comunității locale protestante. După masacrarea a 4 000 de protestanți, populația catolică din Toulouse s-a întors fericită către iezuiți pentru revigorarea laturii educaționale a propriei infrastructuri sociale.⁴⁸

În 1568, la colegiul Societății din Köln, cea mai mare comunitate iezuită din nordul Alpilor, elevii jucau într-o piesă în care iadul era portretizat nu ca un sălaș al iezuiților tiranici, ci ca inevitabila destinație a lui Martin Luther, John Calvin și a bandeii lor rebele de adepți protestanți. În actul doi, un înger apare și deplânge trista condiție a Bisericii, dar este în curând înveselit de sosirea Arhanghelului Mihail. Sfântul

îmbărbătează și promite vremuri mai bune pe viitor. Deja există semne încurajatoare în Germania, Franța, Spania și Italia, explică el: Biserica este revigorată în ciuda eforturilor protestantismului, prin devotamentul celor doi care predau lecții copiilor catolici, pe căi mai bune și mai noi, evident prin aceasta referindu-se la iezuiți.⁴⁹

Când și-au asigurat influența politică, iezuiții nu au devenit mai puțin combativi, înfruntând de regulă în mod fățiș puterile protestante rivale. A fost cu siguranță un gest potrivit ca iezuitul Henry Fitzsimon să propună ca 12 dintre cele mai mari tunuri ale bătăliei de la Praga din 1620, în timpul Războiului de 30 de ani, să fie numite după cei 12 apostoli, pentru ca apoi, după victorie, cetățenii Pragăi, care au vrut să-și afișeze adevăratele culori catolice, să sărute sutanele capelanilor iezuiți. Era același Henry Fitzsimon care „se ridicase să militeze sub stindardul iezuit pentru că ei erau aceia care puteau lupta împotriva lipsei de pietate a ereticilor.”⁵⁰ Era un război în care mulți dintre jucătorii-cheie catolici — Ferdinand de Boemia, generalii Ligii Catolice Wallenstein și Tilly — aveau educație iezuită, iar în timpul conflictului iezuiții trimiteau constant sfaturi. Adam Contzen a încercat să-l convingă pe Maximilian de Bavaria să încheie un tratat cu Franța în 1626, în vreme ce William Lamormaini l-a sfătuit repetat să nu facă niciun acord de pace cu inamicul protestant. La sfârșitul războiului, în 1648, un iezuit, George Plachy, a fost cel care, împreună cu câțiva elevi de-ai săi, a luptat cu înrâncenare să apere Podul Carol din Praga împotriva trupelor suedeze protestante ce înaintau.⁵¹

* * *

Istoricii încă discută aprins în privința catolicismului, dacă a fost reînnoit, reformat, reînsuflețit, remodelat sau re-cum-s-o-mai-numi în secolul de după Trento. S-au întrebat dacă se împotriva Reformei protestante sau dacă pornise o Reformă catolică pe cont propriu cu rădăcini mult mai adânci în timp decât revoltele lui Luther și Calvin și cu obiective urgentate de un secol de turbulențe politice, sociale, demografice și economice fără precedent, care erau mult mai complexe și mai variate decât o simplă reacție la provocarea protestantă.⁵² Societatea făcea toate aceste lucruri, desigur: cinstirea sfinților și a sacramentelor însemna articularea spiritualității prețuite a catolicismului și respingerea inovațiilor protestante. Iezuiții au îmbrățișat cu aviditate ambele campanii.

Trebuie să se fi simțit satisfacție la auzul unui comentariu protestant în 1641 care spunea că „este bine cunoscut... că iezuiții (cei mai buni și mai dragi fii ai papei) nu au mai tulburat lumea timp de 120 de ani... (dar) ce serviciu i-au făcut stăpânului lor, papa, toți bănuiesc, cei mai înțelepți știu, iar toate națiile din regatul creștinătății și-au simțit, mai mult sau mai puțin, durerea.”⁵³ După cum continua William Crashaw doi ani mai târziu, „Luther și Calvin au făcut ca Biserica papistașă..., acea târfă înfierată, să se simtă bătrână, epuizată și neputincioasă”: să realizeze că „în aceste zile ale bătrâneții ei, cupa mârșăviilor era băută până aproape de drojdie”. Dar mai apoi, în toamna lui 1540, iezuiții și-au făcut intrarea, zburând ca lăcustele „din groapa lor fără de fund, să repare ruinele statului papistaș și să-i umple din nou cupa de aur cu plinul curviei spirituale”.⁵⁴ Dacă protestanții erau acea cruce, înseamnă că Societatea făcea ceva corect.

Iezuiții aveau însă să întâmpine ostilitate și din partea confrăților catolici. În câteva decenii de la nașterea Societății, două ramuri tradiționaliste își disputau atenția credincioșilor. Una era înrădăcinată în împlinirile și sacrificiile colosale ale misionarilor și teologilor iezuiți; cealaltă se născuse din resentimentele și lipsa de siguranță provocate de un ordin religios care avusese prea mult succes și într-o perioadă prea scurtă de timp pentru gustul anumitor catolici.

1593–1594: Frământări catolice

James Salès a fost împușcat în spate în după-amiaza de 7 februarie 1593, în orașul Aubenas din regiunea Cévennes din Franța. În ochii calvinștilor, crima teologică a acestui preot iezuit era de neiertat: refuzase să abjure credința în transsubstanțialitate.

Născut în Auvergne în 1556, educația iezuită a lui Salès l-a condus spre o carieră universitară la Pont-à-Mousson și, mai târziu, la Tournon. El mergea în mod regulat să predice în orașele învecinate, iar predicile sale din Metz s-au dovedit a fi atât de impresionante, încât hughenotii locali s-au simțit obligați să-l hărțuiască. În 1592, reputația sa i-a asigurat o invitație pentru a predica de Crăciun la Aubenas, un oraș puternic divizat de lupte confesionale. După ce a făcut turul altor orașe din regiune, el a auzit că tensiunile dintre catolici și calviști scăpau de sub control și s-a întors la Aubenas la începutul anului următor. Pe 5 februarie, în timp ce încerca să convertească o familie protestantă, se temea că

violența și profanarea ar putea cuprinde orașul. Salès a alergat la biserică pentru a salva Euharistia înainte de a fi profanată de mulțime.

A doua zi, Salès și camaradul său, laicul William Saultemouche, au fost duși în fața predicatorilor calviști și a început un lung interogatoriu. Subiecte importante precum natura mântuirii, rolul liberului arbitru și tainele Bisericii Catolice au fost abordate, însă calviștii și-au concentrat forțele pentru a-l forța pe Salès să denunțe prezența reală a lui Cristos. A doua zi devenise clar că preotul nu va ceda. El a fost dus afară și împușcat. Când Saultemouche a declarat că dorește să moară alături de el, a fost înjunghiat. Hughenoții i-au acuzat de idolatrie; catolicii i-au numit eroi care au murit pentru fundamentul credinței lor, același fundament care fusese desființat în Paris, în octombrie 1534.

Societatea avea să îi prețuiască mereu pe membrii care au murit uciși de agresorii protestanți: bărbați precum Thomas Cottam sau Melchior Grodziecki și Stephan Pongrácz, care au fost bătuți, înjunghiați, mutilați și decapitați de calviști în Kosice în 1619, iar trupurile lor n-au fost îngropate decât după șase luni. Ei reprezentau exact acel tip de activitate misionară pe care audiența catolică o dorea și pe care Societatea lui Isus o promova în permanență.

Cu toate acestea, la mai puțin de doi ani după martiriul lui Salès și Saultemouche și la doar câteva sute de kilometri nord-vest, alți catolici se foloseau de un scandal din lumea mocirloasă a politicii pariziene pentru a promova o viziune complet diferită decât ceea ce reprezenta cu adevărat Societatea lui Isus.

Pe 27 decembrie 1594, Henric al IV-lea al Franței și-a vizitat amanta, Gabrielle d'Estrées la Hotel de Schomberg, în apropiere de Luvru. Din nefericire, Jean Châtel, fiul în vârstă de 20 de ani al unor croitori parizieni, preocupat de chestiuni precum păcatul și pedeapsa eternă (specifice secolului al XVI-lea), se afla și el acolo cu intenția de a-l ucide pe rege. Châtel a încercat să înfigă cuțitul în gâtul regelui, însă a eșuat, reușind doar să-i taie buza și să-i spargă un dinte. Era exact ocazia pe care inamicii Societății lui Isus, în frunte cu Universitatea și Parlamentul din Paris, o așteptau.

La interogatoriu, Châtel a fost neîncetat rugat să îi implice pe iezuiți în complot. Studiase sau nu la o școală a Societății? Nu fusese iezuitul Jean Guéret profesorul său vreme de doi ani? Precis membri ai Societății îl încurajaseră să ucidă un monarh abia primit în Biserica Catolică din rațiuni politice evidente, exact cum se întâmplase cu

Jacques Clément care avea să-l ucidă pe Henric al III-lea în 1589, și la fel precum alienatul mintal François Ravaillac l-a asasinat pe Henric al IV-lea în 1610. Châtel nu a recunoscut nimic, dar asta nu a putut opri o descindere la Colegiul iezuiților din Clermont și la Maison St. Louis în căutarea unor dovezi incriminatoare. După condamnare, Châtel a fost tras și sfâșiat în bucăți de patru cai. Guéret a fost izgonit din Franța. Jean Guignard, bibliotecarul din Clermont, care afișa sentimente antimonarhiste evidente, a fost spânzurat în ianuarie 1595 în Place de Grève.⁵⁵

Este aproape sigur că iezuiții nu au avut nimic de-a face în mod direct cu tentativa de crimă a lui Châtel. Da; anumite persoane din interiorul Ordinului erau departe de a fi fericite cu Henric al IV-lea și au complotat și criticat deopotrivă. Aceasta a fost, dincolo de orice îndoială, o epocă în care iezuiții francezi și-au murdărit mâinile cu urzelile și intrigile vieții politice — deși era o tendință pe care conducerea Societății din Roma o urmărea și căuta să o elimine. Într-adevăr, documentele din biblioteca lui Guignard sugerau evident ideea că iezuiții erau de acord cu încercarea de a-l înlătura pe Henric de pe tron —, dar Châtel nu a văzut niciodată aceste documente.

Astfel de nuanțe au fost neinteresante pentru inamicii iezuiților din Paris. Furioși pentru amestecul acestora în sistemul educațional francez, politic și religios (acuze destul de reale), era mai bine ca Societatea să fie descrisă *en masse* ca o unealtă a intereselor spaniole — nu fusese ea fondată de un spaniol care nu se dădea înapoi să lupte împotriva trupelor franceze? — dorind să sprijine (ca măsură politică) asasinarea monarhilor inconvenienti? La scurtă vreme după execuția lui Guignard, o *plaidoyer* [pledoarie] a fost citită în fața Parlamentului prin care se ordona ca toți iezuiții să plece din Paris în termen de trei zile și să părăsească Franța în două săptămâni.

Deși a avut efect numai în jurisdicția Parlamentului din Paris, abia în 1603 iezuiții, care își dăduseră seama că mare parte din eforturile lor ar trece drept autojustificări⁵⁶, au fost în mod oficial readmiși în regat. O piramidă, ridicată pe locul casei demolate a lui Châtel, purta o inscripție în latină ce îl asocia pe viitorul asasin cu iezuiții, care se pare că l-ar fi inspirat într-o singură acuzație.⁵⁷ Odată cu detestatul Châtel, Parisul era pus în gardă să se ferească de iezuiții care i-au amăgit tinerețea și i-au luat mințile.

Poate e o ironie că tocmai Parisul, locul unde aventura iezuiților a început, să fie și cel mai neobișnuit exemplu de prigonire a iezuiților din secolul al XVI-lea. Dar cu greu s-ar putea numi un fenomen singular. Membri ai altor ordine religioase (care au fost înlocuite sau concurate de iezuiți în rolul de confesori și misionari), preoți de mir (deranjați că iezuiții se portretizau cu nonșalanță ca fiind singura speranță pe care creștinătatea o avea în lupta cu protestantismul), profesori strămutați și politicieni îngrijorați de orice le amintea de influența romană, toți aveau ceva de reproșat la adresa Societății lui Isus din când în când.

Biserica Catolică avea de-a face cu o enigmă: faptul că iezuiții avuseseră un succes spectaculos era chiar motivul pentru care mulți catolici începuseră să le cerceteze cauzele. Alegerea trebuia făcută între Societatea lui Isus — reductibil campion al Contrareforme, rezumată la martiriul lui James Salès — și Societatea lui Isus portretizată de unii comentatori catolici ca fiind arogantă, impulsivă și subversivă — compusă din persoane care, potrivit unei povestioare din Franța secolului al XVII-lea, refuzau să participe la ritualul bisericesc zilnic din pricina „mândriei inimilor (lor) ce nu suportă să-i lase să participe la procesiune alături de alte ordine mai mărunte”.⁵⁸

În septembrie 1621, Robert Bellarmine, iezuit și cardinal lipsit de entuziasm (un bărbat care a fi putut deveni papă), a murit la Roma. Reputația lui controversată este exemplul cel mai bun de schizofrenie catolică îndreptată spre noua Societate a lui Loyola.

Bellarmino scrisese cu elocvență despre arta de a muri creștinește — o artă care i-a obsadat pe europenii din vremurile moderne timpurii ca pe nimeni alții — dar, încă de la început, cariera sa postumă de autor și mijlocitor către cele sfinte pare să fi predominat în mințile oamenilor. Francisc Xavier, care a sosit la Goa exact în anul nașterii lui Bellarmine, nu a fost, se pare, singurul iezuit capabil să inspire acte de evlavie dătătoare de fiori. Potrivit unor cronici contemporane, „mulți erau prezenți cu prosoape, batiste, bureți și pânze de în pentru a strânge sânge și a-l păstra ca relicvă”. Deși unul dintre medicii săi, „în loc de plată, a cerut să taie o bucăciță din partea din spate a țestei”, cei trei colegi medici își asiguraseră deja partea, în timpul bolii cardinalului, păstrându-și sânge obținut prin deschiderea venelor și de la lipitori. Odată

pus pe catafalc, trupul lui Bellarmine a trebuit să fie păzit de gărzi personale, care aveau rolul de a nu lăsa mulțimea să-i sărute și să-i brutalizeze fața, lăsându-le la dispoziție doar mâinile și picioarele. Și totuși, câțiva indivizi au reușit să ia bucățele de mitră, ciucurele de la pălăria sa de cardinal și să taie din poala veșmântului. A fost un fel de hoție înțeleaptă și pioasă, deoarece, la scurtă vreme după moartea sa, bucăți de țesătură atinse de trupul cardinalului au fost capabile să vindece diferite afecțiuni.⁵⁹

În acea vreme, Societatea lui Isus era apreciată și adorată. Bellarmine nu înfruntase pericolele persecuției și martirajului așa cum o făcuseră Cottam, Salès și Southwell, însă făcuse la fel de multe pe cât făcuseră contemporanii săi în lupta împotriva urmașilor lui Luther și Calvin. În 1588, un an excelent, cu Armada și alte asemenea, pentru a-i insulta pe catolici, William Whitaker își amintea cum, la începutul Reformei, „luciu clar și vesel al Evangheliei luminase cu razele sale anumite părți din lumea creștină” și „noaptea neagră, ucigașă, funestă și lungă a superstițiilor papistășești” părea să fi dispărut. Însă apoi, „deodată, iezuiții au apărut pentru a întuneca cu nori pestilențiali și a răpi de la noi această lumină atât de urâtă lor”. „Printre aceste lăcuste”, Whitaker estima că niciuna nu făcuse atâta rău precum „Robert Bellarmine, originar din Italia.” Bellarmine se asemana unui „campion invincibil, pe care niciunul dintre oamenii noștri nu are curajul să-l înfrunte, căruia nimeni nu-i poate răspunde și oricine speră să îl poată domina este considerat nebun”.⁶⁰

În scrieri și la catedră, ca profesor de teologie la Roma, Bellarmine alcătuisese o apărare sofisticată și expansivă a doctrinei și ritualului catolic. Faptul că el reușise să o facă atât de politicoasă, rezistând atacurilor *ad hominem*, atât de la modă printre colegii săi, nu i-a afectat reputația de „bunic al controverselor”, după cum scria un critic protestant în 1652.⁶¹ Însă Bellarmine însemna mai mult decât atât; erau anumite aspecte ale reputației sale care erau mai degrabă tulburătoare. Reputația sa de invidiat, remarcată prin generozitate, sfințenie și austeritate, interfera cu faptul că teoriile sale cu privire la puterea temporală a papei (dreptul său de a interveni în chestiuni seculare) ofensaseră mulți catolici, inclusiv iezuiți, și aproape că duseseră la trecerea sa în Indexul cărților interzise.⁶² El se încurcase în haosul cosmologic al chestiunii Galileo, iritase catolicii englezi prin războiul de pamflete purtat cu Iacob I, infuriase catolicii din Veneția prin critica sa la adresa atitudinii

lor față de papă. Reușise chiar să prezinte obiceiul nesănătos al iezuiților de a se implica în luptele politice din Franța secolului al XVI-lea. După ce scăpase dintr-o ambuscadă în drum spre oraș, el și grupul său de iezuiți au supraviețuit asediului Parisului din 1590 cu ajutorul coapselor unui cal dăruite ca hrană de ambasadorul spaniol (cea mai mare parte din populația orașului trebuia să se mulțumească cu o dietă bazată pe câini și pisici).

Ar fi mereu posibil pentru catolici să își găsească propriile exemple în această extraordinară carieră. Suporterii reputației sale vor cere canonizarea lui Robert Bellarmine vreme de peste trei secole (a durat trei secole pentru că ceilalți nu vedeau în el un sfânt). Însă ceea ce evidențiază viața și moștenirea lui Bellarmine este că sunt mult mai multe lucruri care îi caracterizează pe iezuiți în primul lor secol de existență decât lăudabila lor îndemânare de a se împotrivi Reformei. În universul educației, științei, politicii și evanghelizării globale, o organizație multinațională ambițioasă și inovatoare, a cărei chintesență o reprezenta prolificul Bellarmine, înregistra avansări spectaculoase. După cum vom vedea, exact această vigoare și versatilitatea aveau să bucure și să tulbure în egală măsură lumea catolică.

„O lume nu e de ajuns“ *Primul secol iezuit*

Dacă există cineva care nu e dispus să admită realitatea, atunci să-și intituleze cartea nu Istorie, ci Istorie Aleasă... A dori să convingi lumea că Ordinul nostru nu a fost niciodată atins de vreo adiere de scandal ar fi un exces de mândrie, știindu-se că au existat scandaluri chiar și printre apostoli și primii diaconi... Toată istoria, sacră sau seculară, e marcată de aceleași imperfecțiuni, așadar de ce ne-am dori ca istoria noastră să fie ceva special?

Francesco Sacchini, Societatea lui Isus, 1590¹

Cred că este de dorit, când avem de-a face cu asemenea chestiuni, să-ți explic îndată ce anume este, mai exact, un iezuit.

Hugo Young, vorbind în numele lui Bernard Vaughan, Societatea lui Isus, în „Cazul defăimării iezuiților“ din 1902²

Mandelslo în Goa

Decorul era spectaculos: „Cele mai atrăgătoare panorame din lume, atât pe mare, cât și pe uscat“. Hrana era specific gătită: „Carnea era adusă în mici vase de porțelan, fiecare om având vasul său, iar asta pentru mai multe feluri de carne și pește, toate excelent aseasonate.“ Vinul era printre cele mai bune gustate vreodată de Johann Albrecht von Mandelslo. Acesta — un german în Asia, mai exact un saxon din Mecklenburg — trecuse prin multe în ultimii doi ani. Relatarea călătoriilor sale includea papagali, cormorani, crocodili de șase metri și lilieci cât ciorile de mari, văduve hinduse arse de vii, precum și lupte cu tauri și leoparzi în apropiere de Agra. Goa, regiunea unde Mandelslo se afla în ianuarie 1639 — locul în care se odihnea Francisc Xavier (sau cea mai mare parte a trupului său) —, îl emoționase cel mai mult. „Unul dintre cele mai nobile și mărețe [orașe] din Indii, acolo unde portughezii sunt stăpâni.“

Dar colegiul iezuit în care își savura masa fastuoasă îl impresionase cu adevărat. Trapeza cu arcade înalte, remarcă el, „era mobilată atât de bogat încât te puteai crede... într-o casă nobilă“.

Gazdele sale aveau multe lucruri de care să se plângă: la două zile după cina din Noul Colegiu Sf. Pavel, ei aveau să vorbească triști (deși, poate, cu mândrie) despre recente persecuții îndurate de confrății lor din Japonia, „unde împăratul se folosisese de cele mai rafinate torturi care puteau fi inventate“ și de pe ale cărei țărături negustorii portughezi și călugării iezuiții erau acum alungați. Însă oricât de dureros suna clopotul pentru cei morți în Japonia, exista și ceva de sărbătorit. Societatea lui Isus se pregătea să aniverseze 100 de ani de la înființare, iar iezuiții din Goa erau mai mult decât bucuroși să-i ofere un spectacol oaspetelui lor:

Diferite persoane... intrau, aducând cu ele bucăți dintr-un stâlp sfărâmat și ghirlande din diverse flori, cu care au împodobit apoi stâlpul, după ce l-au refăcut — toate acestea în ritmul muzicii. Din capătul superior al stâlpului ieșea o floare asemenea unei lălele, care se deschidea în timp ce toți dansau, până când, la sfârșit, din ea a ieșit o imagine a Fecioarei Maria cu Pruncul în brațe. Stâlpul însuși s-a deschis în mai multe locuri, lăsând să izvorască, asemenea unei fântâni, ape parfumate... Acea invenție reprezenta suferințele pe care ei le înduraseră în timp ce plantau printe păgâni și mahomedani acele „părți“ ale Bisericii lui Dumnezeu, deoarece Mântuitorul nostru este singurul stâlp și singura piatră de temelie.³

Iezuiții din Goa se aflau în centrul unei inițiative misionare care, în mai puțin de 100 de ani, se răspândise în cele două Americi, de la Marile Lacuri până în Paraguay, dar și prin Africa și Asia, din Etiopia până în Vietnam. Această senzațională înaintare era însă cel mai frumos aspect al unui secol uimitor și tulburător de creșteri și împliniri.

Atunci când *Imago primi saeculi* — un compendiu timpuriu al ideilor și reușitelor iezuite — a fost publicat la Anvers, în 1640, criticii au acuzat Ordinul iezuit de orgoliu, auzindu-se voci (chiar și din interiorul Ordinului) care își exprimau îngrijorarea cu privire la tonul prea afectat al lucrării.⁴ Însă ceea ce a făcut din *Imago* un abil instrument propagandistic era faptul că se baza pe o realitate incontestabilă: aceea că pentru tânăra Societate a lui Isus (după cum arăta o ilustrație din *Imago*) *unus non sufficit orbis* — o lume nu era de ajuns.

Când Mandelslo ajungea în Goa, ierarhiile și zonele de influență ale Ordinului iezuit erau deja (în mare măsură) instituite, deși noi terenuri misionare aveau să continue să se deschidă de-a lungul anilor. Superiorul general, numit pe viață de către Congregația Generală, era singurul personaj ales, în cadrul Ordinului; liderii regionali erau numiți de sus, și nu aleși la nivel local. Superiorul general („general“ în sensul de „complet“ sau „universal“, nu de ofițer militar — o diferențiere pe care inamicii iezuiților, dornici să portretizeze Ordinul ca pe o mașinărie militară, aveau tendința să o ignore) conducea toate „asistențele“ locale, fiecare dintre acestea fiind împărțită în „provincii“ mai mici care, conform dorinței și ordinelor lui Loyola, se aflau în contact regulat cu cartierul general iezuit din Roma și, ori de câte ori era posibil, una cu cealaltă.⁵

Dacă în timpul primelor decenii de după 1540 existau și membri ai Ordinului mai puțin inițiați în ceea ce însemna să fii iezuit (era, totuși, epoca de început), aceștia se puteau baza pe îndrumarea și sfaturile primite nu doar din partea lui Loyola și ale energicului său secretar, Juan Polanco, ci și pe întâlnirile cu Jerónimo Nadal — care, în calitate de „vizitator european“ oficial al Ordinului, călătorea neobosit prin Spania, Italia, Portugalia și dincolo de granițele acestora. Era dusă o campanie activă pentru a institui reglementări detaliate, care să-i ghideze pe membrii Ordinului, acestea fiind tipărite în latină în 1558–1559, devenind cunoscute sub denumirea de „uniunea inimilor“.⁶

O rută alternativă către o asemenea uniune era oferită de *Exercițiile spirituale* ale lui Loyola, aprobate de papă și tipărite în 1548. Conform unui ordin din 1608, acestea trebuiau recitate o dată pe an de către fiecare iezuit. A fi călăuzit de aceste exerciții — pe un drum al meditației, rugăciunii și al examinării riguroase a conștiinței — s-a dovedit a fi o metodă de recreere populară (deși intimidantă) în rândul laicilor europeni: soldați catolici, pictori catolici, ba chiar și câțiva protestanți. A fost însă și o metodă eficientă de a atrage noi recruți în rândul iezuiților.

Ordinul avea metode neobișnuit de îndelungate și de riguroase pentru a-și pregăti membrii — al căror număr explodase de la sub 1 000 la data morții lui Loyola (în 1556) la 15 544 (70 de ani mai târziu). Excluderile au fost uneori necesare — Xavier însuși s-a văzut nevoit odată să dea afară un individ care nu voia să-și asume riscurile asociate

unei expediții misionare în Insulele Mirodeniilor. De asemenea, au existat cazuri precum cel al lui Edward Thorne, „înstrăinat din cauza tendințelor malefice ale vremii“, care îmbrățișase o carieră în interiorul Ordinului nu pentru că ar fi fost „impresionat de viața cea bună sau inspirat de credință, ci pur și simplu pentru a scăpa de sărăcie“. ⁷ Însă puțini se îndoiau de faptul că a fi iezuit era o meserie dificilă, în care nu se intra ușor. O persoană ca Thomas Stapleton a fost obligată să recunoască faptul că Ordinul iezuit era mai mult pentru tineri. În 1585, la vârsta de 50 de ani, după o carieră teologică remarcabilă, el s-a prezentat la iezuiții din Douai și a petrecut doi ani sub îndrumarea lor, numai pentru a hotărî, în cele din urmă, că Ordinul „nu se potrivește nici temperamentului, nici obiceiurilor sale de-o viață“ și că „la vârsta lui, îmbrățișarea vieții religioase nu era un lucru fezabil“. ⁸

Documentele de la fondarea Ordinului erau pline de sfaturi referitoare la cine ar fi fost potrivit pentru a beneficia de privilegiul de a deveni iezuit. Evident, oricine fusese căsătorit, avusese opinii religioase greșite sau suferise de instabilitate mintală era exclus din start. În afara cazului în care o totală reformare a caracterului avusese loc, o persoană vinovată de omucidere sau care era „infamă pentru păcate enorme“ nu prea avea șanse de a deveni iezuit. Era important ca fiecare candidat să mărturisească dacă avea dureri de stomac sau de cap ori alte probleme trupești, în condițiile în care viața de iezuit se putea dovedi solicitantă din punct de vedere fizic. Pe lângă „lipsa integrității corporale, a bolii și a slăbiciunilor“, mai prezentau dubii și cei de o „urâtenie deosebită“. Persoanele care aveau „defecte sau desfigurări evidente, cum sunt cocoșele sau alte diformități, fie naturale, fie accidentale, provenind din răniri și alte asemenea“, erau dezavantajate, căci asemenea „obstacole în calea preoției... nu ajută la povățuirea semenilor“.

Cu toate acestea, defectele fizice puteau fi trecute în mod sigur cu vederea, dacă era vorba de un candidat cu talente excepționale. Principiul de bază care trebuia respectat de cei responsabili cu admiterea era următorul: „Cu cât candidatul are mai multe daruri naturale sau primite de la Domnul Dumnezeu nostru și mai multă experiență în utilizarea acestor daruri, cu atât este mai potrivit pentru admiterea în Ordin.“ Bogăția și statutul social, se menționa (deși acest sfat nu era întotdeauna urmat), nu contau: calități cum ar fi noblețea spirituală, atașamentul față de Ordin, memoria bună și o manieră plăcută de a vorbi contau însă, cu siguranță. ⁹

În procesul de instruire iezuită (după cum avea să reiasă în cele din urmă), noviciatul de doi ani (pentru inițiere și îndrumare spirituală) era urmat de depunerea a trei jurăminte simple, luate pentru tot restul vieții: castitate, sărăcie și ascultare. În acel moment, se lua decizia dacă individul va deveni frate sau scolastic (adică menit preoției; totuși, o dispensă expresă era necesară dacă, ulterior, un asemenea iezuit aspira la demnități ecleziastice precum funcția de cardinal). Pentru scolastici, urmau mai mulți ani de studiu filozofic (trei ani, de regulă) și teologic (patru ani), cu pauze de „magisteriu“ (de obicei, pentru a preda). În final, urma perioada de „terțialitate“, în care novicele se ocupa mai mult de chestiuni spirituale, inclusiv efectuarea *Exercițiilor spirituale*. În acel moment, cele trei jurăminte — de sărăcie, castitate și ascultare — erau reînnoite și se decidea dacă iezuitul acum pe deplin format urma să devină asistent al unui iezuit „experimentat“ (care avea onoarea de a depune cel de-al patrulea jurământ — acela de ascultare față de papă, în ceea ce privește activitățile misionare). În fine, superiorii erau aleși din grupul relativ mic de iezuiți experimentați.

Cei care erau aleși să fie frați sau asistenți temporari reprezentau aproximativ un sfert din total. Cei din acest grup — care, conform *Constituțiilor*, trebuiau să se mulțumească cu un rol asemănător Martei din Biblie în Societate — lucrau ca grădinari, constructori sau bucătari, dar printre ei se aflau și arhitecți eminenți precum Pieter Huyssens sau Andrea Pozzo, exploratorul Bento de Goes (primul iezuit care avea să găsească o rută pe pământ între India și China, prin Lahore și Kabul) și legendarul Alphonsus Rodriguez, un umil portar la colegiul Societății din Palma, Majorca, a cărui viață spirituală exemplară avea să fie obiectul admirației a generații întregi de iezuiți și care a fost canonizat în 1888.

Metode de acțiune

Structura Ordinului era, desigur, mult mai ușor de înțeles decât sistemul său de credințe, iar contemporanii, ca și istoricii din prezent au făcut eforturi pentru a defini mentalitatea iezuită. Pentru mulți observatori, părea că Ordinul dezvoltă o spiritualitate unică și un mod specific iezuiților de a predica și de a instrui: o preferință nu numai pentru meditația solitară, ci și pentru rolul rațiunii în devoțiune și pentru importanța unei retorici elegante în acțiunea persuasivă de educație în spirit creștin.

Se vorbea de o viziune iezuită asupra lumii: hotărârea de a nu sta închiși în mănăstire, ci de a se implica în viața agitată a catolicismului. Iezuiții, spre deosebire de alte ordine, care populau regiunile suburbane, încercau adesea să-și plaseze bisericile și comunitățile cât mai aproape posibil de cele mai aglomerate străzi ale orașelor. În cuvintele unui critic protestant contemporan, cel mai îngrijorător aspect cu privire la oamenii lui Loyola era acela că ei „au părăsit umbra vechii trândăvii și inactivității în care se împotmoliseră ceilalți călugări” și „au ieșit în față”¹⁰. Unora li se părea că iezuiții nu sunt nici măcar clerici obișnuiți — precum călugării care trăiau în comunități închise și cântau împreună utrenii, laude și vecernii — și nici chiar membri ai clerului secular — precum preoții de parohie.

Unii vedeau în asta dinamism, în vreme ce alții, cum ar fi Etienne Pasquier, critic timpuriu al iezuiților, pretindeau că produce o specie „hermafrodită” de cleric, lipsit chiar și de un stil vestimentar propriu, conformându-se în schimb felului de preot caracteristic locului unde se aflau: oameni în care nu poți avea încredere.¹¹ Pentru John Donne, iezuiții erau „un fel de eunuci”, bărbați care păreau să-și fi pierdut „priceperea și înțelepciunea”, dar care își păstrasera „poftele, dorințele și senzualitatea pentru a putea petrece.”¹² John Donne, după cum vom vedea, disprețuia Societatea lui Isus.

Conciliul din Trento fusese foarte dornic, în special în lumina democratizării preoției de către Luther, să sporească importanța statutului preoților și să-i izoleze, să insiste pe importanța odăjdiiilor și a rolului lor sacramental, să îi pregătească mai eficient, să se asigure că aceștia au la dispoziție biblioteci dotate corespunzător și să îi îndepărteze de plăcerile vânătorii. Iar iezuiții nu se opuneau total unor asemenea tendințe. Însă spiritualitatea lui Loyola, convingerea că Dumnezeu se află în toate și că toate se află în Dumnezeu, însemna, după cum remarca Jeronimo Nadal, faptul că „lumea este casa noastră”.¹³ Iezuiții păreau a fi hotărâți, în cuvintele unui istoric recent, să ocupe atât spațiul religios, cât și pe cel social.¹⁴

Cu toate acestea, nu a fost niciodată atât de simplu și, dacă mulți iezuiți voiau să fie integrați în lume, alții, în frunte cu Francisco Borgia, cel de-al treilea superior general al Societății, militau pentru o identitate iezuită mai meditativă și călugărească, susținând purtarea veșmintelor clericale tradiționale și practicarea zilnică a unei ore de rugăciune în solitudine.¹⁵ De-a lungul primului secol iezuit, s-a vorbit de existența unei

stări spirituale precare, de nevoia de a redescoperi lumea religioasă interioară a iezuiților și de a restabili fragilul echilibru ignațian dintre acțiune și contemplație.

Mai mult, deși spiritualitatea ignațiană era, în linii mari, extrem de optimistă — dornică de a pune stăpânire și de a oferi sprijin întregii vieți creștine de la începutul modernității sale —, nu ducea lipsă nici de accente pesimiste sau de neîncrederea față de carnal și față de cele lumești fără de care orice tip de spiritualitate modernă timpurie ar fi de nerecunoscut. Oricine trecea de prima săptămână de studiu al *Exercițiilor spirituale* învăța deja enorm despre formele păcatului, așa cum vor învăța mulțimile din întreaga Europă cărora le predicau misionarii iezuiți ce alegeau să expună crani, pentru a aminti, într-un mod nu prea subtil, de consecințele nefaste ale imoralității.¹⁶

* * *

Ceea ce se poate spune cu siguranță este că Ordinul, vechi de o sută de ani, se evidenția ca una dintre cele mai influente organizații din Europa. Deși planurile de a fonda un ordin-soră al Societății au fost repede abandonate, câteva ordine religioase feminine s-au inspirat din experimentul iezuit: Ordinul Surorilor Engleze al lui Mary Ward avea să fie cunoscut drept al iezuitelor până la desființarea acestuia, în 1630. O prințesă habsburgică, Juana de Austria, a avut chiar rarul privilegiu de a deveni o „femeie iezuit” în 1554, fiind admisă în secret, sub pseudonimul „Mateo Sánchez”.

Iezuiții erau cunoscuți pentru capacitatea de a inspira un devotament extraordinar în cadrul unor familii precum Acosta, din Medina del Campo. Pe lângă fiul José, probabil cel mai important misionar iezuit din America Latină în perioada modernă timpurie, familia mai includea încă patru fii ce s-au alăturat Societății, un tată, Antonio, care a contribuit constant cu pământ și bani pentru construcții iezuite și pentru proiecte educaționale, și o mamă, Ana, care le-a cerut în repetate rânduri autorităților Societății ca ea, soțul ei și fiica, Juana, să fie îngropați în biserica iezuită din Valladolid sau în cea mai apropiată biserică iezuită de locul în care vor muri.¹⁷

Societatea organiza și carnavaluri. În 1622, când Francisc Xavier și Ignățiu de Loyola au devenit primii iezuiți canonizați, Societatea se putea baza pe populația din Anvers — un loc profund catolic, un bastion împotriva Amsterdamului ultracalvinist — pentru a decora orașul

cu flori și tapițerii și pentru a improviza piese de teatru în care să fie reprezentate scene din viețile sfinților. Se mai putea baza și pe congregații, ghilde și studenții din oraș, aflate în inima celei mai prospere dintre provinciile Ordinului, pentru a organiza o procesiune ce includea care alegorice purtând efigii ale sfinților și carul alegoric al lui Xavier, urmat de catehumeni îmbrăcați în costumele specifice popoarelor pe care el încercase să le convertească.¹⁸

Se mai putea baza și pe talentul artistic al lui Peter Paul Rubens pentru a picta piese de altar destinate bisericii din Anvers — același Rubens care, trebuie precizat, aparținea unui ordin laic iezuit și care realizase schițe pentru o hagiografie de-a lui Loyola și gravuri pentru tratatul de optică al iezuitului François d'Aguillon: amorași studiind ochiul ciclopilor și amorași instruiți în vederea binoculară.¹⁹ D'Aguillon însuși era un exemplu al înfloritoare contribuții iezuite la știință (în matematică, geometrie, astronomie și multe altele), în vreme ce Rubens reflecta interesul artistic în creștere din cadrul Societății. Caravaggio fusese furios când i s-a refuzat șansa de a picta o piesă de altar pentru Il Gesù, biserica iezuită din Roma, aceeași căreia Francesco Borromini, maestru al barocului italian, îi va lăsa prin testament 500 de scuzi.

* * *

Dar ce au mai făcut iezuiții în afară de patronaj artistic și de amorași? La mijlocul secolului al XVII-lea, dețineau un adevărat monopol în rolul de confesori preferați ai regilor Franței și ai ducilor Bavariei și, deși asta nu făcea parte din planul lor inițial, aceștia reprezentau o forță dominantă în educația lumii catolice. Această tendință, care a însemnat, inevitabil, fondarea unor instituții educaționale permanente, a afectat întrucâtva conceptul de activitate misionară itinerantă, atât de drag lui Loyola și primilor săi colaboratori. Însă, în același timp, a făcut din Societate ceva cu adevărat revoluționar: a devenit primul ordin religios catolic care a adoptat educația formală ca scop important al misionariatului.

Societatea își instruia nu doar propriii recruți, ci și o mare parte a clerului secular din Europa. Colegii dedicate educației preoților germani, maghiari, greci și englezi erau acum în mâinile iezuiților și curând a devenit clar că era imposibil să găsești un arhiepiscop al Vienei care să nu fi fost educat de Societate. În 1621, scaunul papal a fost luat

în primire de către Grigore al XV-lea, primul papă educat de iezuiți. Și mai erau, de asemenea, copiii (catolici și chiar, ocazional, protestanți) instruiți în cadrul unei rețele globale de școli și colegii, de la începuturile umile din Spania, Gândia, în 1546, și din Sicilia, Messina, în 1547 (prima instituție dedicată elevilor non-iezuiți sau „externi“), la șase noi instituții pe an, în medie, spre finalul secolului al XVI-lea. Conducătorii Societății se obișnuiseră să refuze multe dintre cererile de a fonda școli. În 1600 existau cincizeci și șase de colegii numai în Italia și Sicilia, iar în Spania și în coloniile acesteia, șaptezeci și șapte. În Franța, unde până la 40 000 de elevi studiau în școlile iezuite în 1630, personalități precum Descartes, Corneille, Bossuet sau Molière aveau să primească o educație iezuită și, deși unii dintre aceștia nu aveau să fie foarte recunoscători foștilor profesori, cei care studiaseră în școlile iezuite ofereau Societății mai mult de jumătate dintre novici.

Educația iezuită, un fenomen mult discutat — condamnat de mulți, însă laudat de unii, precum Francis Bacon și Arthur Conan Doyle, printre alții —, nu era atât de unic precum se crede uneori, iar succesul și popularitatea școlilor și colegiilor Ordinului sunt uneori exagerate. În unele locuri a durat ceva până când elitele locale s-au convins de valoarea educației iezuite²⁰; profesorii rivali au opus rezistență expansiunii Societății și este destul de clar că existau destui profesori mediocri și în școlile Ordinului. Într-un loc precum Speyer, exista îngrijorare, în anii 1560, legat de faptul că întemeierea unui colegiu iezuit în oraș avea să ducă la subminarea coabitării pașnice dintre catolicii și protestanții locali.²¹ Însă, în ciuda unor probleme de acest gen, în momentul în care versiunea finală din *Ratio Studiorum* [un plan de studii] era publicată, în 1599, Societatea avea un sistem pedagogic distinct și influent.²²

În structura educațională iezuită, școlile inferioare, unde intrau, de regulă, băieți de nouă sau zete ani, ofereau studii de peste cinci sau șase ani în domeniul gramaticii (trei ani de greacă și latină), al științelor umaniste (un an ce includea studiul lui Cicero, Virgiliu, Horațiu și istoriile lui Livius, Cezar și Sallustius) și al retoricii. Unele colegii — adesea cunoscute drept academii — ofereau încă doi ani de studii filozofice și de teologie morală. Se punea mult accent pe așa-numitul *modus Parisiensis*, un concept filozofic educațional care (într-un mod mai inovator decât ar crede audiența modernă) favoriza structurarea claselor în funcție de abilități, nu permitea trecerea la nivelul următor

până când materia precedentă nu era bine stăpânită și implica dezbateri, exerciții și tehnici de instrucție.

Cursurile, ținute de profesori care nu cereau salarii, erau de regulă lungi (uneori obositor de lungi), disciplinate, axate pe competiție, iar clasele erau adesea formate din elevi din întreg spectrul social. Insistența lui Loyola (nu întotdeauna urmată) de a li se cere elevilor cunoștințe minime de latină înainte de a începe studiile excludea o mare parte din populația Europei, care era analfabetă, iar unele instituții, precum Collegium Nobilium din Parma sau La Flèche din Franța, de exemplu, s-au remarcat drept centre favorite ale nobilimii. Cu toate acestea, faptul că educația iezuită era aproape întotdeauna gratuită a dus la un amestec social impresionant.

Pe lângă școlile inferioare, existau universități, care ofereau studii de patru ani în domeniul filozofiei (logică aristotelică, fizică și metafizică) și al teologiei (fondată pe o formă revizuită de tomism: un scolasticism conștient de critica umanistă). O instituție precum Collegio Romano, fondat în 1551, gazdă a unor profesori precum Christopher Clavius, Francis Toledo sau Juan Mariana, reprezenta un rival important pentru Universitatea Sapienza din Roma și era o instituție educațională respectabilă a Europei catolice.

Școlile iezuite, deși nu ar trebui să generalizăm, încercau să îmbine avansul din domeniul educației înregistrat de umanism, care includea respectul pentru cultura clasică, cu datoria de a forma membri pioși ai societății creștine.²³ Studenții trebuiau să își examineze conștiința, să dezvolte o spiritualitate interioară și să vină la fiecare liturghie, tot așa cum trebuiau să citească din Cicero sau să-și aprofundeze cunoștințele de latină. În această manieră creștin-umanistă, Societatea îi învăța pe studenți să fie buni creștini și cetățeni virtuoși, însă încerca, de asemenea, să formeze membri de seamă ai lumii seculare. Iezuiții scriau despre arta de a te purta la curte, angajau uneori profesori de dans în școlile lor pentru a cultiva o formă de rafinament, iar popularitatea producțiilor dramatice și a punerilor în scenă reflectă importanța acordată retoricii.²⁴ Pesimismul machiavelic era respins — Machiavelli era genul de persoană a cărei efigie iezuiții ar fi ars-o, ceea ce au și făcut la Ingolstadt, în 1555 — iezuiții cultivau ideea că o persoană poate fi credincioasă chiar dacă este politician sau un avocat de succes.²⁵

În afara colegiilor și a amvoanelor — cele două motoare ale activității iezuite —, Societatea își extindea sfera morală, de obicei bine intenționată, printr-o rețea de frații și asociații laice (cele mai importante fiind congregațiile mariene, inițiate de Jean Leunis începând din 1563) care îi încurajau pe membri să-și examineze conștiința, prin anumite moduri de devoțiune, făcându-și prieteni cu poziții importante, dar și cooptând elitele în efortul pastoral de a-i ajuta pe cei aflați la periferia societății.²⁶

În cadrul rețelei existau rivalități și mult snobism, iar asociațiile deveneau adesea pioni în jocurile locale de putere politice și economice, însă congregațiile iezuite aveau să se remarce ca un punct important de concentrare a vieții spirituale a laicului catolic european. Ocazional, ele se aflau pe linia frontului în lupta confesională, dezvoltându-se rapid în zone recent devastate de iconoclaști sau cerând membrilor să supravegheze librăriile locale în căutarea lucrărilor eretice.

În afara orașelor acționau misiunile rurale iezuite, nu doar în zonele „infestate” de erezia protestantă, ci și în Europa catolică, din Bretonia până în sudul Spaniei, din Italia până în Polonia, predicând, înălțând cruci, punând capăt disputelor, spovedind și împărtășind, oferind haine și mâncare. Istoricii au opinii diferite cu privire la scopul acestor activități misionare, care includeau și mulți capucini: voiau să elimine reminențele păgâne sau să revitalizeze populații creștine corupte? Gradul lor de succes este de asemenea greu de estimat: noțiunea clasică, formulată de Conciliul din Trento, de a impune granițe ale credinței, ritualul, formele și moralitatea specifice se confruntau cu obiceiul comunităților rurale de a-și păstra propriile sensibilități religioase adânc înrădăcinate, cu care misionarii trebuiau adesea să ajungă la un compromis.

Diversitatea de tactici evanghelice, adaptate circumstanțelor locale — de la rugul deșertăciunilor al lui Silvestro Landini, în stilul lui Savonarola, la vădit emoționalele și teatrale activități misionare în Italia, cu procesiuni de penitență înfiorătoare —, caracteriza asemenea activități misionare. La sfârșitul secolului al XVII-lea și în întreg secolul al XVIII-lea, misionari rurali precum Julien Maunoir, în Bretonia, Paolo Segneri, în Italia, sau Pedro de Calatayud, în Spania, aveau să se numere printre cei mai apreciați membri ai Societății, iar o personalitate ca Jean François

Régis arăta clar o cauză comună între eforturile Societății în Europa și misiunea sa peste Oceanul Atlantic.²⁷

Régis, erou al activităților misionare rurale în Franța secolului al XVII-lea, a murit în 1640 și a fost beatificat de-abia în 1716 și canonicizat în 1737, însă în jurul său s-a dezvoltat aproape instantaneu un cult popular pe care Societatea lui Isus îl încuraja.²⁸ Dacă în sudul Franței bucăți din sutana lui Régis și bulgări de pământ de pe mormântul său erau folosite pentru vindecarea rănilor, pocăirea păcătoșilor și înmulțirea grânelor, la granița dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, el avea să fie considerat, în Noua Franță, drept cel mai important aliat ceresc, salvând preoții aflați în pericol de înec. Când Jacques Gravier mergea pe Mississippi în 1700, „o bucățică din pălăria părintelui Francis Regis, oferită mie de unul dintre servitori“, s-a dovedit a fi „cel mai bun remediu pe care îl cunosc pentru orice tip de febră“. Câțiva ani mai târziu, o mână de neofiți locali ce au putut vedea un tablou al lui Régis au căzut în „extaz“ în timp ce își treceau „de mai multe ori mâna peste chipul sfântului.“²⁹

* * *

De-a lungul primului secol iezuit au existat, desigur, și probleme. După cum am văzut, profesori, politicieni, episcopi și preoți de parohie erau nemulțumiți de succesul iezuiților. După cum spunea în 1620 Muzio Vitelleschi, cel de-al șaselea superior general al Societății, acei iezuiți dependenți de exagerări în a-și descrie confrății trebuie să înțeleagă că „monahii din alte ordine, și străinii în general, nu privesc Societatea cu aceiași ochi ca noi.“³⁰ De asemenea, nu toți papii secolului al XVI-lea au fost la fel de entuziaști ca Paul al III-lea cu privire la avântul noii Societăți a lui Isus. În 1555, papa Paul al IV-lea, cu vederi anti-spaniole, a trimis trupe în căutare de arme la sediul iezuiților din Roma și a întreprins o examinare a legilor Ordinului, reducând mandatul superiorului general, până atunci pe viață, la trei ani și eliminând controversata scutire a iezuiților de la Liturghia Orelor. Pius al IV-lea, succesorul său, a anulat această hotărâre, însă atacurile papale la adresa iezuiților aveau să continue. Pius al V-lea a anulat din nou, în 1568, scutirea de la Liturghia Orelor, pentru ca Grigore al XII-lea să o reintroducă patru ani mai târziu. Sixtus al V-lea, ca mulți alți catolici, nu suporta aroganța și tupeul iezuiților — Societatea lui Isus —, însă în

timpul scurt până la moartea sa, în 1590, Societății i s-a cerut să adopte un nou nume, mai puțin provocator.³¹

Unii membri ai Societății au înțeles că ar fi o prostie să sune trâm-bițele prea tare (sau într-un mod nepotrivit) ori să-i lase pe alții să o facă. În periculoasa atmosferă politică pariziană din 1626, când dușmanii Ordinului erau gata să sară la cea mai mică dovadă de mândrie iezuită, o predică ținută de Jean-Pierre Camus, episcop de Belley și filioezuit, a fost atât de pro-iezuită, numindu-l pe recent decedatul Pierre Cotton sfânt de cinci sau șase ori, și atât de critică la adresa celor care se opuneau Societății, încât iezuitul François Garasse a trebuit să recunoască faptul că era „mai pasionată și mai vehementă decât ne-am fi dorit”.³²

Este, de asemenea, ușor să exagerezi interesul pentru noua Societate. Poate că iezuiții s-au ocupat intens de patronaj (deși la începuturile lor a fost o misiune dificil de realizat), însă construcția propriei biserici, Il Gesù, a fost oprită în 1589, după ce fondurile provenind de la familia Farnese s-au epuizat, iar edificiul a fost terminat abia în secolul următor.³³ Cu toate că este adevărat că Ordinul nu ducea lipsă de candidați, existau mulți părinți care luau măsuri drastice pentru a-și împiedica odraslele să intre în rândul iezuiților: de exemplu, tatăl lui Pompeio Capuano și-a închis fiul într-un dulap când acesta i-a spus că vrea să intre în Societate.

Cea mai mare îngrijorare o reprezentau disputele interne. Acestea aveau adesea pretexte surprinzătoare, precum mini-revoltele a doi dintre fondatorii Societății, Simon Rodriguez și Nicolas Bobadilla. La moartea lui Loyola, în 1556, Bobadilla, care fusese exilat din Imperiu din cauza poziției sale față de concesiile făcute congregațiilor protestante, fiind nemulțumit de felul în care era organizat Ordinul, a sugerat să se împartă conducerea acestuia între membrii fondatori.

În timpul interimatului de la moartea lui Loyola până la alegerea succesorului său, Diego Laínez, Bobadilla și aliatul său, Ponce Cogordan, au fost primiți în audiență de Paul al IV-lea (un papă ce avusese o puternică dușmănie față de Loyola), căruia i-au descris Societatea în termeni extrem de nefavorabili — drept o dictatură ce necesită reforme, guvernată de legi birocratice, drept o organizație ce plănuiește să se mute în Spania, departe de influența papei.

Rodriguez, un alt critic al ideii că Ordinul ar fi fost doar opera lui Ignățiu de Loyola (o idee greșită, trebuie spus), s-a dovedit a fi un provincial portughez încăpățânat și furios. Cu sprijinul regelui Portugaliei,

el s-a opus încercărilor lui Loyola de a-l disciplina, continuând să conducă într-o manieră confuză, arbitrară, promovând postul în exces și flagelarea, precum și, potrivit unor surse, obiceiul bizar ca iezuiții să mediteze la moarte în camerele lor, în fața unor cadavre. Ironia este că acești doi bărbați, care au provocat multe probleme Societății prin activitățile lor, nu s-ar fi aflat în poziția de a îndemna la revoltă dacă ar fi fost trimiși, așa cum se hotărâse inițial, în misiune în Asia, o sarcină care i-a revenit în cele din urmă lui Francisc Xavier.³⁴

Un motiv de iritare permanentă era mai ales ramura spaniolă a Societății, localizată într-o țară care dintotdeauna a dorit să-și dezvolte propriul catolicism. Mulți dintre iezuiții spanioli se opuneau caracterului romanocentric al Ordinului, cerând mai multă autonomie și clocotind de furie la alegerea primului superior general, care nu era de origine spaniolă, belgianul Everard Mercurian, în 1573. Ei au creat agitație, de asemenea, și împotriva a ceea ce considerau drept o atitudine lipsită de fermitate a Societății în privința purității sângelui, găsind inacceptabil faptul că erau acceptați în Ordin bărbați de origine evreiască sau maură. Disidența spaniolă, susținută de regii Spaniei, era o realitate tristă a primelor decenii iezuite și, nu pentru ultima oară în istoria sa, Societatea a fost nevoită să renunțe la câțiva dintre acești „falși fii” spanioli, decidând, la Congregația Generală din 1593, să-i excludă din Ordin.

Toate acestea erau evoluții de rău augur, care anunțau tensiunile și conflictele ce aveau să dăuneze Societății de-a lungul istoriei sale. Rivalitățile naționale — iezuiți spanioli *versus* iezuiți portughezi *versus* iezuiți italieni *versus* iezuiți francezi; iezuiți născuți în colonii *versus* iezuiți din Europa — aveau să continue să prejudicieze politica internă și efortul misionar al Ordinului.

Devenea deja clar că istoria iezuiților avea să fie dinamizată de tensiuni între autoritarismul conducătorilor Societății (unul dintre primii superiori generali, Claudio Acquaviva, ținea foarte mult la disciplină) și instinctele individualiste ale membrilor obișnuiți; între nevoia de ascultare și valoarea inițiativei în locuri îndepărtate de pe glob.

* * *

Asemenea probleme au dăunat, fără îndoială, însă, per ansamblu, secolul al XVI-lea a fost unul al dezvoltării influenței Ordinului. La sfârșitul secolului, Societatea număra peste 16 000 de membri, 521 de colegii,

patruzeci și nouă de seminarii, cincizeci și patru de case de noviciat și douăzeci și patru de case de iezuiți.³⁵

Societatea își arătase adeseori talentul în a implementa schimbări de succes. Loyola însuși trecuse printr-o schimbare, dintr-un nobil basc care luptase la asediul Pamplonei în 1521, într-un student evlavios al Universității din Paris ce își iniția colegii de cameră în noul tip de spiritualitate. O generație mai târziu, Alessandro Valignano avea să întoarcă spatele tinereții zbuciumate și violente — la un moment dat tăiașe fața unei femei cu cuțitul — pentru a deveni un influent misionar în Asia, iar Aloysius Gonzaga, viitorul sfânt ocrotitor al celor tineri, avea să se transforme dintr-un paj la curtea regelui Filip al II-lea într-un om ce alina suferințele victimelor ciumei din Roma — ceea ce îl va costa chiar viața, murind la douăzeci și trei de ani, în 1591. De aceea, este posibil ca Ordinul iezuiților să fi jucat în acest fel un rol deosebit de important în acele mărețe transformări prin care a trecut lumea catolică în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

În anumite privințe, primii o sută de ani au fost și cei mai buni pentru iezuiți. Deși avea să continue să fie o prezență vie, influentă în lumea catolică, Societatea a suferit, asemenea restului Europei, în deceniile de după 1640, din pricina scandalurilor dinastice și a crizelor economice. Deja, în anii 1640, un număr alarmant de colegii erau obligate să se închidă și a existat chiar o perioadă în care admiterile în Ordin au fost suspendate. În această perioadă delicată, Societatea avea să sufere și de pe urma frecventelor schimbări nesănătoase în conducere — între 1646 și 1686 au existat șase superiori generali —, iar Blaise Pascal, cel mai aprig inamic al iezuiților, avea să imprime în imaginația europeană ideea unei cazuistici iezuite rușinoase.

Deși criticii aveau să găsească tot mai multe ocazii să ia în derâdere felul în care *Imago primi saeculi* portretizase Societatea ca pe un soare ce luminează întreaga lume sau ca pe un palmier, până la urmă s-a păstrat imaginea conului de pin ce se deschide așezat lângă foc: o imagine ce avea drept scop sărbătorirea triumfului martiriilor câștigate prin flăcări.³⁶ Exista un singur loc care putea garanta asemenea botezuri de foc: terenul misionar iezuit, întins pe cea mai mare parte a globului. Oricare ar fi fost problemele Reformei și provocările pe care Societatea lui Isus urma să le mai înfrunte, exista un aspect al istoriei sale vechi de un secol de care Ordinul era deosebit de mândru și care părea enorm de promițător în 1640 — la un an după ce Mandelslo sosise în Goa și în

același an în care un preot pe nume René Ménard pleca din Franța spre Québec, centrul operațiunilor misionare iezuite din America de Nord.

* * *

Călătoria începuse prost, iar în apropiere de Dieppe flota franceză fusese „tot atât de aproape de moarte pe cât eram de coasta Franței“. Pe măsură ce călătoria continua, Ménard se ruga la Sfântul Iosif pentru a ajunge în siguranță. Mai multe vieți s-au pierdut, iar un conflict cu fregatele olandeze fusese evitat în ultima clipă. Însă măcar maicile de pe vas primiseră întărire de la Dumnezeu (după cum presupunea Ménard) și rămăseseră de neclintit: iar acest lucru era uimitor, în condițiile în care în mod normal ele ar fi „tremurat într-o barcă pe Sena“. Iar mai apoi, de Sărbătoarea Euharistiei, avusese loc o „rugăciune foarte profundă“.

„Un mare altar a fost pregătit în camera amiralului nostru“ și „întreg echipajul a ridicat un altar la prova vasului“, scria Ménard. În ciuda trecutelor zile furtunoase,

Domnul nostru, dorind să fie adorat pe acest element instabil, ne-a oferit un calm atât de liniștitor, încât ne imaginam că plutim pe un lac... am format o procesiune cu adevărat solemnă. Fiecare dintre noi a luat parte, iar pietatea și evlavia i-au făcut să meargă în ordine de-a lungul vasului. Fratele nostru Dominique Scot, purtând stiharul, a ținut crucea, iar de fiecare parte a acesteia păseau doi copii care purtau torțe aprinse; maicile, cu simplitatea lor angelică, urmau purtând lumânările de ceară albă. După preot, care purta Sfânta Euharistie, urmau amiralul flotei, iar apoi întregul echipaj.

Cu excepția câtorva care se împărtășiseră recent, întregul echipaj „s-a desfătat cu hrana sfântă“ — fără îndoială o scenă care merita văzută, după cum spusese Xavier despre Goa, cu o sută de ani înaintea.

Iar mai apoi, după cum își amintea Ménard, „tunurile au făcut ca aerul și valurile să răsună de tunetul lor, iar îngerii se bucurau auzind laudele pe care inimile și buzele noastre le ridicau Prințului lor și Suveranului nostru“.³⁷

Acesta era, literalmente, un iezuit cu o misiune, mândru de a se afla în drum spre o misiune importantă și încântat să fi participat, în timpul călătoriei sale, la un asemenea ritual emoționant, pe „o construcție de lemn ce plutea la cheremul vânturilor și al valurilor“. După cum s-a și

întâmplat, Noua Franță s-a dovedit a fi o arenă evanghelică sângeroasă și un loc vulnerabil la certurile și tensiunile dintre Societate și laici. Ménard însuși, după ce lucrase printre indienii huroni, irochezi și ottawa, avea să moară singur, în 1661, în apropiere de Black River, în Wisconsin. Trupul său nu a fost găsit niciodată.

Însă în drumul său spre Noua Franță, Ménard a avut timp să fie încântat de posibilitatea de a se ocupa de „educația și mântuirea... acelor barbari din cele mai îndepărtate colțuri ale Pământului”. Paul Le Jeune, care se retrăsese de la conducerea misiunii cu scurt timp înainte de sosirea lui Ménard în Canada, vedea un motiv de bucurie: „Credința se răspândește și prinde rădăcini printre sălbatici”, se lăuda el, „trăim într-o epocă de aur”.

Popoarele indigene din America de Nord nu aveau să fie întotdeauna la fel de încântate pe cât și-ar fi dorit catolicii francezi de aurul mântuirii creștine — mult mai prețios, insista Le Jeune, decât aurul din minele din Peru. Însă, orice s-ar crede despre efortul misionar iezuit, cu toate că acesta va avea momentele sale rușinoase, este imposibil să pui la îndoială fervearea care a stat la baza lui.

„Peste vastele întinderi de apă“¹ *Întreprinderea misionară iezuită*

Prin acțiunile unui singur om, se va vedea o Lume Nouă, convertită de puterea predicării sale și a miracolelor sale: regi idolatrizați, împreună cu domeniile pe care le guvernează, vor asculta de cuvântul Evangheliei; credința va înflori în mijlocul barbarismului; autoritatea Bisericii Romane va fi recunoscută de națiunile cele mai îndepărtate, care nu au cunoscut Roma Antică.

Dominique Bouhours, Societatea lui Isus,
*The Life of St Francis Xavier, 1688*²

Lumea catolică a unui „scrib și rapsod universal“³

Spre sfârșitul unei vieți extrem de bogate — caracterizată de acel gen de exces de erudiție la care savanții moderni, blocați în domeniul lor de cercetare, pot doar să viseze —, Athanasius Kircher, devenit iezuit în 1618, și-a concentrat atenția asupra aspectelor spirituale ale existenței.

În epoca timpurie a Bisericii, generalul roman Eustache a avut viziunea Răstignirii pe când se afla între coarneau unui cerb și s-a hotărât să treacă la noua religie denumită creștinism. După ce a îndurat persecuția sălbatică a lui Hadrian, a murit, în cele din urmă, ars de viu în interiorul unui taur de metal, împreună cu soția și cei doi copii. Pe locul viziunii Sfântului Eustache, în apropiere de Marino, în Italia, se afla capela lui Mentorella, unde Kircher, tot mai bătrân și mai senil, a petrecut mulți ani odihnindu-se. El era acum „în întregime dedicat pătrunderii științei sfinților“.⁴ Deși trupul i-a fost înmormântat în Il Gesù, inima lui Kircher avea să fie îngropată sub altarul Mentorella.

Latura pioasă a lui Kircher merită subliniată pentru că el este cunoscut posterității mai mult ca fiind unul dintre geniile exotice ale secolului al XVII-lea. El a fost un erudit care predă — printre altele — matematică,

greacă, ebraică și siriacă, își câștigase reputația de timpuriu ca expert în artificii și spectacole vizuale, studia petele solare, îi dădea sfaturi lui Poussin legate de perspectivă și, în calitate de muzicolog, transcria cântecul păsărilor. Interesul său deosebit pentru geologie l-a condus până în craterul Vezuviului în 1683 și în *Grotta del cane* din apropiere de Napoli — după metoda canarilor, folosită de mineri în subteran, teoria fiind aceea că, dacă un câine moare în mină, atunci este momentul să pleci pentru a te salva de emisiile toxice de dioxid de carbon. Manifestând o înclinație deosebită pentru mecanisme, a realizat mașinării cu nume incitante precum „orga matematică”, „ceasul botanic” sau „oracolul magnetic”.

Este ușor să îl privim pe Kircher — un om antipatizat în egală măsură de Descartes și de adepții alchimiei, dar care în același timp era apreciat de geniile științei și de capetele încoronate din Europa, cu care întreținea o largă corespondență — ca și cum ar fi fost împărțit între efortul științific modern și ciudatul obscurantism din trecut. Ceea ce mi se pare contradictoriu chiar și pentru Kircher — care medita serios la Turnul Babel și la Arca lui Noe, dar care scria în același timp o carte pe care Stephen Jay Gould avea să o considere cel mai măreț tratat geologic scris vreodată de un om de știință al Bisericii⁵ — este faptul că el era parte a unei categorii intelectuale sofisticate, poate uneori rebele: un amestec impetuos de ermetism renascentist, repere aristotelice ale științei și empirism modern. Kircher aparținea epocii sale.

El se afla, de asemenea, în centrul lumii. Kircher, deși visa adesea la China, nu a părăsit niciodată Europa, un continent căruia îi văzuse cele mai rele laturi, fugind din calea trupelor protestante în timpul Războiului de 30 de ani, atunci când regele Gustav Adolf a înaintat prin Germania capturând și adesea prădând colegiile și casele iezuite. Însă o carieră lipsită de aventuri pe mapamond nu înseamnă o piedică în calea imaginației. Asta nu l-a oprit pe Kircher să îi trimită pe Cosmiel și pe Teodidactus într-o călătorie imaginară prin Univers, pentru a conversa cu formele inteligente de viață pe care le întâlneau. Și nu l-a împiedicat pe Kircher să sublinieze progresele și succesul misiunii iezuite de a evangheliza și explora Asia, Africa și Americile. Datele sale științifice proveneau de la misionari din întreaga lume, cărora Kircher le-a servit drept mijloc de propagare a descoperirilor culturale, geografice și zoologice. Teoriile sale inovatoare, ciudate în opinia unora, cu privire la rădăcinile antice ale limbilor și ale religiilor și-au găsit argumente în

rapoartele trimise de confrății săi din teritoriile misionare, iar expozitele muzeului său din Roma le-au amintit numeroșilor vizitatori cât de departe au ajuns iezuiții.

După cum avea să relateze Johann Georg Keysler în 1729, muzeul lui Kircher „împărțit în mai multe odăi, ar fi putut fi mult mai bine organizat”, însă chiar și așa erau multe minunății de văzut:

Linguri, cuțite, instrumente de scris... provenind de la națiuni îndepărtate, mai ales de la chinezi... păsări și schelete exotice: iar printre acestea... unul cu trei picioare; corali și alte plante din Mediterană și Marea Roșie; porțelan din Japonia, China și Persia; mai multe soiuri de fructe indiene; obiecte din fildeș, cu o lucrătură ciudată; făină și pâine făcute din rădăcină de lemn roșu... pălării și mantii din fibrele unor copaci și frunze exotice.⁶

Deși muzeul a devenit din ce în ce mai haotic de-a lungul anilor, avea să rămână o destinație turistică populară până la desființarea sa de către guvernul italian — care nu a fost totdeauna cel mai bun prieten al iezuiților — în 1871.

O asemenea viziune cuprinzătoare l-a îndemnat pe Kircher să conceapă un *horologium catholicum*, un „ceas mondial” care să standardizeze timpul în colegiile iezuite din întreaga lume, folosindu-se de observațiile asupra sateliților lui Jupiter realizate de colegii din Europa, India, China, Canada, Mexic, Brazilia și Peru. Aceeași mentalitate l-a determinat pe Kircher să colaboreze cu Gian Lorenzo Bernini, un alt artist devotat Societății, pentru construcția unei fântâni în Piazza Navona din Roma, care, având în vârf un obelisc egiptean, reprezenta patru fluvii ale lumii — nu doar Dunărea, ci și Gangele, Nilul și Rio de la Plata. Acestea erau fluviile pe care le cunoșteau cel mai bine iezuiții.

Ce însemna atunci lumea iezuită, cu Kircher în centru? Care erau realizările de-a lungul unui secol de activitate misionară iezuită? Din nou, Kircher oferă un răspuns în reprezentarea sa stilizată a provinciilor iezuite, „copacul ignațian” inclus în tratatul lui din 1646, *Ars magna lucis et umbrae*.⁷

Pornind de la un nucleu european, „copacul ignațian” arată sprințul iezuit acordat expansiunii imperiale a portughezilor în Africa — din Angola (unde iezuiții din Luanda aveau să strângă 1 080 de sclavi până în 1760⁸), până în Congo și Etiopia (unde o misiune haotică, dezastruoasă, a reușit în cele din urmă să îl convertească la catolicism

pe împăratul Susenyos). Dincolo de Atlantic se afla Brazilia, descoperită în 1500 de o flotă deviată de la cursul său spre India, și unde iezuiții aveau să ajungă alături de primul guvernator general portughez, Tomé de Sousa, în 1549, conduși de energicul și bălbăitul Manuel de Nóbrega. 27 de alte misiuni iezuite vor urma înainte de 1604. În secolul al XVII-lea nu mai puțin de 278 de membri ai Societății aveau să își împartă timpul între misiunile din teritoriu și așezările portugheze de pe coastă.

Însă în jumătatea portugheză de glob (o lume împărțită între puterile iberice de către papa Alexandru al VI-lea prin tratatul de la Tordesillas din 1494), Asia avea să ofere iezuiților cele mai importante teritorii pentru activitatea misionară, legendara Indie fiind prima destinație a lui Francisc Xavier în 1542. Aveau să se întâlnească nu doar cu musulmani și hinduși, ci și să facă eforturi pentru a-i aduce pe orbita Romei pe miile de creștini tomiți de pe coasta Malabarului. Misiunea lui Roberto De Nobili în Madurai, în 1606, veritabil experiment de asimilare culturală, precum și campaniile îndrăznețe din epoca lui Francisc Xavier ce aveau ca țel convertirea marilor împărați moguli Akbar și Jahangir, aveau să fie sărbătorite multă vreme.

Acești potenți, care controlau un imperiu ce se întindea de la Golful Bengalului până la Marea Arabiei și la Kabul în nord, erau bombardați cu daruri de natură religioasă, biblii multilingve în patru volume și gravuri de Raphael și Dürer. Iezuiții invitați la curtea mogulă a lui Fatehpur Sikri s-au arătat dispuși să participe la discuții interconfesionale alături de reprezentanții altor credințe, conversând cu delegații religiilor indiene tradiționale și, la un moment dat, a existat speranța de a-l converti pe împăratul Indiei: Akbar ținea în mâini și studia imagini pioase până ce îl dureau brațele.

Misionarii erau tratați în general cu respect și bunătate — bucătarii de la curte aveau grijă chiar ca oaspeții lor europeni să fie serviți cu tarte, prăjituri și pui preparate asemănător celor de acasă.⁹ Cu toate acestea, descendenții marelui Babur, a cărui victorie la Panipat din 1526 a inaugurat o epocă de transformări politice și culturale a subcontinentului, erau mai degrabă interesați de tehnica perspectivei în pictura occidentală decât de a jura credință Dumnezeului creștin format din trei persoane — care mereu i-a nelămurit pe moguli.

La nord-est, trecând prin portul cosmopolit Malacca, se găsea o altă oază spirituală a lui Xavier, Japonia — rămasă multă vreme un

mister pentru imaginația europeană. Aici, strategia evanghelică blândă a misionarilor, bazată în principal pe aprecierea prudentă a aspectelor civilizației străvechi a Imperiului, avea să ducă la unele dintre cele mai sângeroase persecuții ale începutului epocii moderne. Zeci de martiri iezuiți aveau să își găsească moartea până la mijlocul secolului al XVII-lea, mulți dintre ei chiar japonezi — o dovadă a abilității Societății (care nu se axa întotdeauna pe pregătirea unor preoți nativi) de a dezvolta potențialul spiritual al locuitorilor țării. Aceste morți aveau să alimenteze una dintre cele mai spectaculoase inițiative ale Bisericii Catolice de a-și comemora trecutul misionar, când, în 1867, cei 205 martiri ai Japoniei (inclusiv 34 de iezuiți) aveau să fie beatificați.

Lui Xavier i se spusese că, dacă dorește să îi convertească pe japonezi, el va trebui să predice locuitorilor din China mai întâi; aceasta deoarece misionarii vor fi întrebați de către oamenii din Japonia de ce, dacă este o religie atât de minunată, creștinismul nu a fost adoptat încă de locuitorii Imperiului Celest? Primul contact portughez cu China fusese realizat la începutul secolului al XVI-lea de Jorge Alvares și Tomé Pirés. Contrabanda s-a dezvoltat și, în 1556, negustorii au fost lăsați să deschidă un punct comercial în Macao, de unde aveau voie să vină de două ori pe an pentru târguri. Când iezuiții au început să sosească, în anii 1560, ei evoluau încă pe orbita colonială a portughezilor, însă misiunea interioară a fost inițiată în anii 1580 de către Michele Ruggieri și Matteo Ricci, cu sprijin sau interferențe puține din partea mașinării imperiale portugheze: o situație care a fost ulterior exagerată de influxul de misiuni iezuite rivale din Spania și Franța, de clerul secular și de membrii ordinelor de călugări cerșetori*.

Izolarea, precum și conștientizarea încrederii în sine a culturii chinezești au dus la conceperea unei strategii evanghelice neobișnuite — deși nu a existat niciodată un acord unanim între iezuiți cu privire la onorabilitatea ei. Matteo Ricci, cu codițe, îmbrăcat în cărturar confucianist și expert în scrierile confucianiste, s-a folosit de talentele sale pentru a uimi elitele intelectuale și politice ale Imperiului, impresionându-și gazdele prin cunoștințele europenilor despre matematică,

* Ordine catolice de preoți și călugări cărora li s-a interzis deținerea de proprietăți individuale sau comune, care trebuiau să muncească sau să cerșească pentru a-și câștiga existența; printre ordinele cerșetore medievale se numără franciscanii, carmeliții, dominicanii și augustinienii (*n. trad.*).

geografie și știință, căutând metode de a-și adapta mesajul pentru societatea sofisticată în care intrase.

Uneori este trecut cu vederea faptul că iezuiții au organizat misiuni și în alte zone ale Chinei¹⁰, însă strategia de adaptare și prezentarea tehnologiei, continuată de generații întregi de astronomi, ceasornicari, cartografi și artiști iezuiți, au fost cele care i-au captivat pe istorici și care, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, aveau să aducă oprobiul asupra Societății.

* * *

De-a lungul frontierei stabilite de papalitate, la câteva sute de mile vest de Azore, iezuiții au fost obligați să acționeze în sfera de influență spaniolă — teritorii care includeau Filipinele, unde Ordinul a ajuns în 1581, Florida, unde o misiune eșuată a fost plătită cu mai multe vieți de iezuiți în 1569, și, din 1567, Peru, căminul celei mai vechi școli iezuite din America Latină și fundalul expediției prodigioase a lui José de Acosta. Sprijinite inițial de donații, colegiile iezuite din Peru aveau în curând să dispună de veniturile provenite din rețeaua impresionantă de domenii agricole. Atunci când Societatea a cumpărat, în 1642, Vilcalvaura, o fermă de zahăr, lista de cumpărături a misionarilor includea un cazan de fiert, un aparat de rafinare, patru prese de trestie, trei cazane, ibrice, polonice, ciocane, lopeți, macete, 35 de catări, 50 de vaci și șase perechi de bivoli.¹¹ În întreaga provincie, forța de muncă indiană și sclavii africani aveau să ajute la îngrijirea bovinelor și a culturilor de grâu și de *yerba maté* — celebrul ceai iezuit.

La nord de Peru se întinde provincia Mexic (vizitată de misionari pentru prima oară în 1572). De aici, misionari precum Eusebio Kino aveau să pătrundă în ceea ce numim azi Arizona, New Mexico și California de Jos și să întemeieze 24 de misiuni, 19 ferme și mai multe orașe la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea. Cel mai renumit domeniu iezuit era Paraguay, care includea teritorii din actualele țări Argentina, Columbia și Peru, gazdă a celebrelor „reducții” iezuite, unde case, mori de vânt, magazine și livezi erau înghesuite în jurul unor biserici construite în stil spaniol și unde, teoretic, populația nativă era apărată de coloniștii în căutare de sclavi. Valoarea și meritul unor asemenea așezări sunt discutabile, însă, cu o populație de 113 746 de suflete în 57 de sate în 1767, ele aveau să devină un subiect fascinant pentru intelectualii europeni ai secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea.

Mai rămânea Noua Franță, acolo unde, după 1611, deși cu întreruperi repetate (din 1613 până în 1625, iar apoi din 1629 până în 1632), misiunile se întindeau din Acadia și fluviul Sf. Laurențiu în întreaga Canadă și în unele părți ale Statelor Unite, până la Golful James în nord, peste 2 500 de kilometri către vest și 2 700 de kilometri către sud, pe cursul fluviului Mississippi până în Louisiana. Cu greu găseai un trib pe o rază de câteva sute de kilometri de Québec care să nu fie atins de prezența Societății. Se organizau misiuni printre indienii Algonkin, mai ales pentru populația Montagnais din avalul fluviului Sf. Laurențiu, la ale cărei expediții hibernale de vânătoare de caribu și elani iezuiții erau obligați să ia parte; și printre triburile membre ale măreței confederații Iroquois, la sud-est de lacurile Ontario și Erie și către Ottawa, departe în vest.

Însă, în primul rând, printre indienii Huron, cei 21 000 de oameni înghesuiți într-o zonă de 52 pe 30 de kilometri între Golful Georgian și lacul Simcoe, unde, între anii 1630 și 1640, mulți dintre cei 115 iezuiți care au mers în Noua Franță de-a lungul unui secol aveau să se lupte cu limbile locale, să se plângă neîncetat de colibele pline de fum, de râurile înghețate și de insectele agresive, dar și să dea unii dintre cei mai elogiați martiri ai Societății.

* * *

Asemenea întreprinderi misionare au hrănit, îmbogățit și uimit imaginația europenilor, aducând vești despre culturi necunoscute și relatând povești despre locuri ce aveau să captiveze mințile occidentale vreme de secole. În 1664, John Evelyn nu-și ascundea uimirea față de conținutul unei corăbii ce ajunsese atunci în Londra, avându-i pe iezuiții din Paris ca destinatari. Cală era plină de:

Coarne mari de rinocer; veste lucrate și brodate cu aur, ce străluceau în culori de o splendoare și intensitate neîntâlnite în Anglia; un brâu plin de agate și rubine de mari dimensiuni și de o valoare deosebită... flori, păsări, copaci (desenate pe mătase)... diverse remedii necunoscute până acum de medicii și farmaciștii noștri.¹²

Activitatea misionară dicta moda și producea hărți noi, îmbunătățite: iezuiții, respectiv Eusebio Kino și Matteo Ricci, aveau să ajungă la concluzia că teritoriile Californiei și Coreei nu sunt insule; iezuiții erau

primii europeni care aveau să descopere o rută terestră între India și China și printre primii care au traversat Munții Himalaya. Misiunile au spulberat miturile, precum cel al preotului Ioan sau al Cataiului, iar rapoartele și realizările lor au fost o sursă de informații nemaipomenită pentru oricare intelectual european (de la Leibniz la Montesquieu), născând teorii despre limbi, climat sau chiar despre „sălbaticul nobil”. Ceea ce nu înseamnă că misionarii iezuiți n-ar fi avut propriile teorii. José de Acosta, în timpul misiunii sale din Peru, avea să mediteze temeinic la cauzele răului de înălțime, ale mareei, vulcanilor, cutremurelor și ale punților de legătură între Asia și America.

Și, desigur, misiunile iezuite au lăsat o moștenire bogată. În unele locuri, ele au ajutat la pătrunderea oilor, a cailor și a războaielor de țesut, dar au fost, de asemenea, și parte componentă (într-un mod complicat, ambiguu) a colonialismului — un fapt pe care populațiile indigene și-l vor aminti. Ei ne-au distrus templele, spuneau indienii cu ironie amară, dar ne-au adus ardeii iute. Mai există de asemenea și o moștenire istoriografică. Misiunile au oferit o lecție importantă despre felul în care culturile se contopesc — amintind că întotdeauna contactul este o chestiune reciprocă și că niciuna dintre părți nu rămâne pasivă, că toți cei implicați sunt capabili să exploateze și să analizeze reducăționist ceea ce pare nou și straniu și că nimeni nu rămâne în afara influențelor.¹³

Dar în esența lor, misiunile erau o chestiune mult mai importantă decât aceste aspecte secundare culturale și academice. Sensul lor era însuși Cristos.

Moștenirea lui Xavier

Peste ani, aveau să fie făcute eforturi pentru a minimaliza și trece cu vederea miracolele de la începutul carierei lui Francisc Xavier¹⁴ — făcând apa sărată dulce, înviind morții și alte asemenea — însă, între timp, aceste minuni nu au făcut decât să-i consolideze statutul său post-mortem de simbol și de reprezentant al întregii întreprinderi misionare iezuite.

Preoții iezuiți aflați în teritorii aveau să ajungă să creadă, într-un mod foarte concret, că Xavier era alături de ei pretutindeni. Un misionar din Canada în secolul al XVII-lea avea să explice cum „lumina sfântului Francisc Xavier trece de o mie de ori peste mințile noastre și are mare putere asupra noastră”. Pilda vieții lui Xavier l-a făcut să-și dea seama că

„dacă oamenii acestei lumi nu se tem de furtunile de pe mare sau de sălbatici pentru a face rost de piei de castor, de cod și de cine știe ce alte bunuri“, atunci „confuzia slujitorilor Domnului ar fi înspăimântătoare dacă ei s-ar teme de asemenea lucruri“. Părea, după cum spunea un alt misionar canadian, că prin prezența sa în mintea și activitatea iezuiților din Noua Franță „acest mare apostol pare să își dorească acum, în acest capăt al Pământului, să realizeze ceea ce a făcut deja în capătul opus“. ¹⁵

Amintirea lui Xavier avea să îi inspire în mod direct pe John Baptist Machado spre a suferi moartea de martir în Japonia în 1617, pe Bruno Bindi să sfârșească într-un mod similar în Etiopia în 1640 și pe Eusebio Kino, care își luase numele mijlociu de Francisc după ce trecuse printr-o boală gravă în 1633, să își înceapă faimoasa lui carieră de misionar (ajungând să reprezinte statul Arizona în Sala Statuilor din Capitolul Statelor Unite, descris acolo ca fiind „explorator, istoric, fermier, misionar și apostol al indienilor“). ¹⁶

Catolicismul modern timpuriu era definit și dinamizat de impulsul misionar, simbolizat pe deplin de Francisc Xavier. Franciscanii au organizat misiuni, dominicanii de asemenea. Până și augustinii educați au organizat misiuni. În multe zone ale globului, iezuiții nu au fost nici prima și nici cea mai importantă prezență religioasă, însă activitățile lor atât de bine promovate au putut fi îmbinate într-un mod nemaîntâlnit până atunci în istoria Bisericii, urmând porunca Domnului (1 Regi, 8:43) „ca toate neamurile pământului să cunoască numele Tău“, și aducând dovada că Dumnezeu a fost sincer atunci când a promis (Isaia, 43:1-2) că „dacă tu vei trece prin ape, Eu sunt cu tine și în valuri tu nu te vei îneca“.

Împlinirea acestor texte misiologice atât de cunoscute a cauzat discuții și disensiuni. Cele mai luminate minți academice ale Europei s-au chinuit să justifice, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, expansionismul european: o întreprindere — neatrăgătoare uneori — care a pus bazele gândirii scolastice asupra relațiilor internaționale ce aveau să urmeze.

Cu toate că misiunea era o inițiativă deosebită, împovărată de rivalități naționale și de competiția dintre Roma și brațul secular, ea a reușit să separe Biserica Tridentină de protestanți, care nu prea erau interesați să se avânte în misiuni și care credeau că datoria evanghelică pe scară largă se încheiase odată cu epoca apostolică. Luther a făcut o greșală prin faptul că nici măcar nu s-a deranjat să comenteze versetul din Marcu, 16:15 — „Și le-a zis: Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura“.

Viața misionară, chiar și fără riscurile martiriului sau ale înecului pe mare, era adesea foarte neplăcută. Bavarezul Samuel Fritz, care străbătuse Amazonul în sus și-n jos la cumpăna dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, avea să petreacă 18 luni de arest la domiciliu după ce portughezii l-au acuzat că ar fi spion spaniol. În timp ce călătorea pe cursul râului Maranhão, el avea să fie cuprins de ceea ce numea „arsuri de nedescris” și a stat să se vindece într-o canoe, deranjat de „zgomotele crocodililor care au dat târcoale satului toată noaptea” și de șobolani atât de flămânzi încât i-au ros jumătate din cușit.¹⁷

La distanță de o lume și un secol, Juan de Beira avea să petreacă nouă ani în Insulele Mirodeniilor, urmărit de vânători de capete, ascunzându-se în munți și codri, dormind în copaci, hrănindu-se cu rădăcini și iarbă și trezindu-se apoi vândut ca sclav. În momentul în care își recâștigase libertatea și se întorsese în India deja își pierduse mințile.¹⁸ Pedro Paez, în drum spre Etiopia, avea să fie capturat în 1589 și și-a petrecut următorii 14 ani ca sclav pe o galără. Când a fost în cele din urmă eliberat, în 1603, el avea să se îndrepte spre Africa, devenind primul european care a văzut lacul Tana, izvorul Nilului Albastru.

Asemenea povești neplăcute nu aveau neapărat un efect descurajant. Mulți dintre bărbații care alegeau să devină iezuiți erau fascinați de ideea unei vieți misionare, mai ales dacă aceasta avea să se desfășoare într-un loc depărtat, exotic și periculos, precum China, Japonia sau Canada. Se spune că Eusebio Kino, deși avea să își desfășoare activitatea în cele două Americi, a fost bucuros când a descoperit că încăperea sa din colegiu era cu fața spre est — spre Imperiul Chinez pe care își dorea cu ardoare să îl viziteze.¹⁹

Activitatea misionară era aspectul cel mai fascinant al jurământului special pe care iezuiții îl făceau înaintea lui Dumnezeu: „Să mergă oriunde va hotărî Sanctitatea Sa, printre credincioși sau printre păgâni, fără să invoce vreo scuză și fără să ceară bani pentru călătorie, de dragul iubirii față de Dumnezeu și a prosperității religiei creștine.”²⁰ Misiunea era, într-un fel, punctul culminant al idealului apostolic ignațian: a fi misionar era forma cea înaltă a pelerinului ignațian.

În primii ani ai Societății, majoritatea novicilor vorbeau mai mult de purificarea propriilor suflete și de întoarcerea spatelui la răul lumii

contemporane decât de călătorii periculoase pe mare spre țărmuri ale necredincioșilor. Cu toate acestea, ambiția misionară, atât printre novici, cât și printre iezuiții cu vechime, a devenit o temă tot mai populară în primul secol iezuit.²¹ Pentru Jacques Marquette, marele explorator iezuit al fluviului Mississippi, a fost un vis „încă din frageda mea copilărie și din timpul primului licăr de rațiune”.²² Pedro Martinez s-a simțit obligat să scrie superiorului său, în 1560, „vă implor, vă cad la picioare să mă trimiteți, din mila dumneavoastră și pentru sângele lui Cristos, în China... în cazul când cuvioșia voastră încă mai crede că este o cerere obraznică, o rog să o pună în seama dorinței coplesitoare care m-a cuprins de mulți ani”. În loc să ajungă în China, Martinez a murit lovit de securi pe coasta actualului stat american Georgia.

Juan Rogel recunoștea că nu este suficient de instruit și că suferă de gângăveală, ceea ce îi făcea accesul la o asemenea carieră aproape imposibil, dar a reușit să își convingă superiorii că pasiunea sa pentru o viață de misionar în Asia se baza pe credința că Dumnezeu „adesea alege lucrurile neînsemnate și demne de dispreț pentru a-i smeri pe cei puternici”.²³ Această juxtapunere a conștiinței nevredniciei și a dorinței de a suferi cât de mult posibil pe țărmuri depărtate avea să fie un laitmotiv al înfierbântatului discurs misionar iezuit: adesea elaborat pentru a lăuda, în fraze pline de intenții propagandistice, însă uneori sincer și pornit chiar din suflet.

Desigur, nu orice iezuit care se îndrepta spre Lumea Nouă era măcinat de vise de fapte eroice. Joseph Anchieta — care avea să urmeze o carieră eminentă, descifrând limbile Americii Latine, compunând poezii în latină unde preaslăvea pe Fecioara Maria și care a descris protestantismul ca pe un balaur infernal — a fost inițial trimis în Brazilia în 1553, sperând ca boala sa cronică de spate să fie ameliorată de clima blândă. Dar, în multe cazuri, zelul misionar era suficient de puternic și adesea trebuia temperat.

Mulți novici le cereau superiorilor, adesea în mod repetat, să le ofere posturi pline de glorie — mai ales în China — ca să afle mai apoi că existau și alte sarcini la fel de importante în Europa, pentru care ei erau, fizic și intelectual, mult mai potriviți. Oare iezuiții bolnavi de „febra chinezească” nu își dădeau seama că existau suficiente „Indii” chiar în Europa catolică, locuri în care popoarele uitaseră cum trebuie să se închine și unde se obișnuiseră cu consecințele păcatelor, întorcându-se asemenea câinilor la propria vomă sau unde căzuseră în superstiție și

practici magice? Dincolo de aceasta, mai exista și slujirea în scopuri de a educa, pentru care Societatea devenise faimoasă. Un superior general, Vincenzo Carafa, observa că toți acei novici dispuși să-și verse sângele pe teritorii misionare îndepărtate nu își dădeau seama că o carieră plină de sânguință în Europa — oferind Ordinului o parte a sudorii lor în sălile de clasă, după cum se exprima el — era o slujire iezuită cât se poate de nobilă: o altă formă de martiraj.²⁴

Mai merita amintit și faptul că, după cum explicase un misionar din Canada, „nu e potrivit ca toată lumea să știe cât de plăcut e în aceste păduri și câtă lumină cerească poate fi găsită în întunericul barbarismului: am avea prea mulți oameni dispuși să vină aici”.²⁵ Nu existau nici loc și nici resurse pentru a îi susține pe toți.

Probabil tinerii iezuiți nu pot fi învinovați că visau să devină martiri în Asia în condițiile în care valoarea extraordinară a unei asemenea morți le era subliniată în permanență în timpul formării lor. Era puțin probabil ca un iezuit să nu cunoască „plăcerea” teritoriului misionar canadian, având în vedere obsesia Societății de a prezenta scrisorile și rapoartele edificatoare ale eroilor din Noua Franță publicului european. Studenții lui Enemond Massé de la colegiul iezuit din La Flèche din Anjou erau hrăniți cu povești palpitante despre aventurile misionare ale profesorului printre triburile Micmac și Montagnais din Acadia ce avuseseră loc între 1611 și 1613.²⁶ Întreprinderea misionară, deși nu a implicat niciodată un număr atât de mare de persoane ca opera educațională a Ordinului, și chiar dacă se găseau foarte greu recruți pentru anumite zone, era fundamentală pentru identitatea iezuită.

În războiul confesional al vorbelor și faptelor, misionarismul promitea mult. Misionarii iezuiți portretizau adesea Europa ca fiind un continent pașnic și unitar atunci când discutau cu gazdele lor — aceasta era o metodă folositoare de a evidenția superioritatea civilizației vestice. În general, succesul misionar nu era privit ca o contragreutate matematică față de avansul protestantismului: câștigarea de suflete în Lumea Nouă nu avea ca obiectiv compensarea celor pierdute în Lumea Veche. Exista însă senzația că misiunea era mobilizată de dorința de a dezvolta un creștinism proaspăt, neafectat de problemele ce întunecau credința în Europa.

La fel de folositoare, după cum explica un alt scriitor, erau poveștile despre martirii din Japonia, care susțineau moralul catolicilor într-un mediu demoralizator precum Anglia elisabetană și ajutau la „alungarea întunericului ereziei care acoperă anumite părți ale stăpânirii Tale... la

deschiderea ochilor lor pentru ca în lumina noilor victorii aceștia să îi distingă pe cei ce sunt moștenitorii adevărului străvechi²⁷. Ocazional existau și momente în care luptele doctrinale din mijlocul Europei păreau să se mute direct pe țărmuri străine, unde, se putea spune, catolicii se dovedeau a fi în general curajoși iar protestanții îngrozitor de cruzi. Aceasta era, fără îndoială, lecția pe care catolicii trebuiau să o învețe din povestea celor 40 de preoți iezuiți, frați și novici care muriseră în 1570 în apropiere de coasta Insulelor Canare, în drum spre Brazilia. Corsarii hughenoti francezi, conduși de Jacques Sourie, sau Sore, i-au măcelărit pe iezuiți, aruncându-l cu deosebită plăcere pe Ignatius de Azevedo, liderul grupului, peste bord în timp ce încă ținea în brațe o icoană a Maicii Domnului. Cel puțin aceasta este versiunea lui John Sanchez, singurul supraviețuitor, pentru că hughenotii aveau se pare nevoie de un bucătar în drumul lor de întoarcere spre La Rochelle.

Cel mai adesea, totuși era vorba despre învingerea în plan retoric a oponentului. Protestanții se obișnuiseră să respingă întrebări de genul „Unde era biserica voastră înainte de Luther?“, însă nu și altele de felul „Cum se face că numai Roma câștigă suflete în Asia și America?“. După cum remarcase Antonio Possevino, Biserica Catolică era o instituție în expansiune, „căreia regiunile întinse ale Lumii Noi, de la răsăritul soarelui și până la apusul acestuia, ca să nu mai vorbesc de întinderile de la nord la sud, îi oferă din plin convertiri din toate popoarele, în fiecare zi²⁸. În termeni de identitate iezuită, dinamismul misionar a așezat efortul Societății (și pe cel al Bisericii) într-un nou context global expansionist, fără precedent.

Exista un element iluzoriu în toate acestea: popoarele recent aduse la Cristos nu erau adesea pe deplin convinse că făcuseră acest lucru în avantajul lor și a durat multe decenii până ce iluzia s-a destrămat. Mai mult decât atât, chiar și când lucrurile au mers incredibil de prost, când rezistența locală a produs mai mulți martiri decât convertiți, tot se putea identifica un anume fel de succes. Botezul prin sânge era extrem de folositor cauzei.

Podgoria nesigură

Cauza, desigur, era convertirea, dar nu a durat mult până când misionarii și-au dat seama că mai înainte de orice altceva, chiar și de sutane și biblie, ei erau europeni moderni aflați în locuri neobișnuite unde era

încă neclar dacă presupunerile, credințele și împlinirile Europei moderne timpurii aveau să fie luate în derâdere, admirate, interpretate greșit sau pur și simplu ignorate.

Fiecare succes înregistrat de anele misionare iezuite atrăgea și ostilitate, mai ales din partea reprezentanților credințelor și doctri- nelor — budiștii din Japonia, cărturarii neoconfucianiști și astronomii musulmani din China — pe care ei trebuiau să le înlocuiască.

Atunci când Gonçalo de Silveira a ajuns în Mozambic în 1560, negus- torii și clericii musulmani l-au condamnat pentru spionaj și l-au strangu- lat în somn. Un conducător religios local, îngrijorat de succesul misiunii lui Alphonsus Rodríguez și Roch Gonzáles în valea lui Rio de la Plata, a ordonat asasinarea lor, în 1628. Paul Le Jeune se plângea, în Noua Franță, în 1635, că un șaman local, a cărui reputație de vindecător, înțelept și stăpân al norilor era în pericol, se distra pe seama lui, făcându-l să scrie cuvinte obscene în limba lor, asigurându-l că nu este nimic rău în ele; apoi îl puna să rostească acele cuvinte rușinoase în fața sălbaticilor. Se răspândise zvonul cum că crucile ridicate de misionari ar provoca seceta și chiar o privire aruncată unei imagini a lui Isus sau a Fecioarei Maria însemna un blestem. În regiunea Huronia, în 1637, localnicii cre- deau că „atunci când le arătăm [imagini sfinte], anumite influențe nega- tive sunt emanate și pătrund în pieptul celor care le privesc”.²⁹

Chiar și în absența ostilității deschise exista loc pentru confuzie și interpretări eronate. De ce ar trebui ca cineva care trăia în China seco- lului al XVI-lea, o țară unde moartea prin răstignire era rezervată ban- diților, să-și dorească să venereze o persoană care, cu 1 500 de ani înainte și la jumătate de glob distanță, fusese crucificată asemenea unui criminal ordinar? Aceste gânduri îl tulburau pe împăratul mogul Jahangir, care era incapabil să înțeleagă cum de creștinii, deși susțineau că îl adoră pe Cristos, îl puteau înfățișa într-o asemenea ipostază dezo- norantă.³⁰ De ce, se întrebau criticii chinezi ai misiunilor, Dumnezeu iezuit, dacă este atât de bun și de puternic, i-a lăsat pe Adam și Eva să comită păcatul original care avea să se transmită generațiilor următoare fără vreo speranță de iertare? Indienii huron, confruntându-se cu ideea unui păcat original care nu poate fi niciodată iertat, erau frământați de aceeași întrebare.³¹ Alții întrebau, într-un mod similar, de ce a creat Dumnezeu, Cel bun și omnipotent, diavolul? De ce, dacă religia creș- tină este o binecuvântare, i-a luat atât de mult timp lui Dumnezeu să-și aducă promisiunea sa popoarelor Asiei și Americii?

Și de ce, dacă erai un indian huron din Noua Franță a secolului al XVII-lea, ți-ai fi dorit să te convertești la creștinism când acest lucru părea să-ți aducă doar moartea? Misionarii iezuiți din Canada aveau grijă să boteze muribunzii, însă oamenii din jur tindeau să vadă o relație cauzală între cele două evenimente: erai botezat și mai apoi, cu siguranță, mureai. În fiecare cultură, anumite chestiuni erau greu de explicat — un Creator invizibil, o viață de apoi fără trup, o paradigmă monoteistă aruncată peste o societate care era perfect mulțumită de panteonul ei politeist.

Dincolo de scepticism, cum ar putea cineva să urmeze ideile religioase propovăduite de niște oameni atât de ciudați? Misionarii din Noua Franță, în timp ce se chinuiau să învețe limbile locale, învățau mai întâi frazele auzite cel mai frecvent: din nefericire, printre acestea se numărau și propoziții precum „Arată ca un câine” sau „Are capul precum un dovleac”. Au trecut mulți ani până ce bărbații cu bărbi (considerate dezgustătoare de către băștinași), celibatari și care nu știau să folosească o canoe, aveau să fie considerați demni de încredere. Un tratat virulent anti-creștin din Japonia secolului al XVII-lea menționa că atunci când un vas european a ajuns pentru prima oară pe țărmul imperiului, a ieșit „o creatură de nedescris, asemănătoare unui om, însă care arăta mai degrabă cu un demon cu nasul lung”.³² Putea oare cineva să aibă încredere în ideile sau în intențiile unor oameni care, după părerea multor martori japonezi, aveau asemenea standarde scăzute de igienă personală?

Probabil că era mai sigur să fie luate în derâdere ideile iezuiților. Conștient de problemele europenilor cu privire la alimentația asiatică, marele războinic japonez Oda Nobunaga (cucerit de viola și muzica de orgă occidentală, după câte se pare), se distra grozav obligându-l pe iezuitul Luis Frois să mănânce o găleată de smochine coapte înainte de a-i da șansa să încerce să convingă curtea că religia creștină este esența supremă în materie de împlinire spirituală și fericire eternă.³³ Alții îi tratau pe iezuiți alături de obiectele pe care aceștia le foloseau ca pe simple curiozități la modă. În 1594, Francisco Pasio scria că mulți japonezi „poartă rozarii de lemn de plută la piept sau își atârnă un crucifix de umăr sau talie. Nu fac acest lucru pentru a-i ridiculiza pe creștini, ci pur și simplu pentru a arăta că sunt la curent cu ultima modă”.³⁴

Cum trebuia un misionar să răspundă acestor suspiciuni și neînțelegeri: să le ignore, să le ia în derâdere sau să le combată? Și cum ar trebui

el să poarte povara propriilor păreri? În fond, dacă poparele din China, Japonia și Noua Franță se chinuiau să îi înțeleagă pe misionarii iezuiți, atunci misionarii iezuiți aveau toate motivele să fie la fel de umiți de ciudățeniile Chinei, Japoniei și Noii Franțe.

Anul Nou în Québec

La începutul lui ianuarie 1651, iezuiții din Québec i-au trimis unui anume Monsieur Couillon o pipă a păcii din piatră (specifică indienilor din America de Nord) în dar de Anul Nou; Madame Couillon le-a întors favoarea trimițând două găini la reședința iezuiților. Cu cinci ani mai devreme, ursulinele locale marcaseră începutul lui 1646 trimițând iezuiților lumânări, rozarii, crucifixe și „două plăcinte strașnice“, generozitate în schimbul căreia au trimis portretele lui Ignățiu de Loyola și Francisc Xavier „în email“. În același an, alți prieteni ai Societății lui Isus au primit diverse daruri, racle pentru moaște, „un telescop galilean“, sticle cu coniac, iar „femeii care spăla rufăria bisericii“ i s-a oferit cadou un crucifix. Fel de fel de daruri circulau în interiorul comunității creștine din Québec, inclusiv butoiașe cu prune uscate (cele mai prețuite erau cele din Tours), curcani și coajă de lămâie. Au mai existat și momente precum cel din 1650 când „ursulinele nu au trimis nimic“, dar iezuiții le-au trimis repede „niște flori“, iar până în seară, un rozariu și un relicvar au sosit la casa iezuiților.

Relația esențială, chiar dacă uneori frământată dintre misionarii iezuiți și guvernatorul Noii Franțe a fost întotdeauna respectată. În 1647 acesta a trimis prelaților patru claponi și opt porumbei tineri, iar iezuiții i-au înmănat secretarului său un rozariu cu parfum de mosc, iar mai apoi, în 1650, guvernatorul le-a trimis două sticle cu vin spaniol. Pe 4 ianuarie 1660, atunci când iezuiții Louis Lallemant și Claude Dablon au mers să-l viziteze pe guvernator, au fost salutați cu o salvă de muschete, pentru care fiecărui soldat i s-a dăruit un rozariu, un ulcior cu brandy și o livră de tutun.

Anul Nou în Québec era un moment foarte important, dar au existat ocazii când festivitățile puteau deveni supărătoare. În 1662, iezuiții nu au fost deloc încântați când „un toboșar a venit și a cântat o serenadă pe coridor, în onoarea episcopului. Am considerat că nu e potrivit să-l dăm afară... poate că ar fi necesar să preîntâmpinăm astfel de situații atunci când Monseniorul va înceta să mai locuiască împreună cu noi“.

De cele mai multe ori spectacolul și zgomotul erau însă binevenite, așa cum s-a întâmplat pe 1 ianuarie 1657 când „s-au tras salve de tun dis-de-dimineată și la ridicarea sfintelor daruri la Liturghie“.

Obiceiul oferirii darurilor în Québec era parte din festivitățile tradiționale de Anul Nou, dar ne spune mult mai mult, dincolo de amestecul ocazional de daruri felurite. Potrivite unei comunități de frontieră, darurile cu caracter practic — bricege și cutioare cu lumânări de ceară — păreau să fie mereu binevenite; potrivite unei comunități creștine agresive, obiectele religioase — rozarii, cruci, cărți religioase — erau darurile preferate, simboluri ale unei siguranțe culturale, dincolo de relevanța lor spirituală; și, potrivite unei comunități de europeni aflați în mijlocul unei culturi străine, obiectele indigene, neobișnuite — pipe ale păcii, mănuși confecționate local — erau oferite în mod curent. În 1650 toți slujitorii iezuiților primiseră nu numai câte „o răcliță de moaște“, ci și, printr-o izbitoare juxtapunere, perechi de „încălțări autohtone și mănuși cu un singur deget“³⁵.

Acordarea de daruri în Québec era o chestiune de politețe. De asemenea, reprezenta un mijloc (conștient sau nu) de a asimila bizareria culturală locală atât de evidentă coloniștilor supuși unui potop alarmant de vești privind moartea, conflictele și amenințatoarea agresiune a indienilor mohawk. Mai mult, darurile îi reaminteau comunității de rădăcinile ei europene (vinul spaniol, prunele uscate de Tours), putând astfel să-și consolideze obiectivul creștin, dar, în același timp, folosind obiecte de artizanat locale, probabil că încercau să înțeleagă, sau cel puțin să exploreze cultura străină în mijlocul căreia se aflau.

Acest amestec de nevoi mentale și obligații rezumă situația anxioasă a multor misionari iezuiți de pe întreg globul — erau călători și coloniști care se confruntau cu medii ostile (genul de oameni care aveau nevoie de un briceag), membri ai unui ordin religios dedicat evanghelizării (genul de persoane care prețuiau rozariile) și europeni aflați în fața unor culturi locale care, dincolo de orice altceva, erau diferite și străni (oameni care nu numai că au primit, dar au fost câteodată și nevoiți să fumeze din pipa păcii).

Cauza lor depindea de modul în care făceau față durtății și ciudăteniei unor culturi străine și diferitelor tehnici de negociere, cum era gestul schimburilor de daruri în Québec, profund sugestiv, cu multe fațete, cel care s-a aflat, de asemenea, și la rădăcina datoriei lor primare, esențială în fiecare zonă în care s-au mișcat: convertirea populațiilor

indigene — scopul fundamental al fiecărei corăbii înțesate cu iezuiți care a părăsit Portugalia, Spania și Franța în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

Cum putea să fie realizată oare această convertire? Cum să înfrunți culturi străine ce deopotrivă uimeau și erau uimite de sosirea misionarilor iezuiți? Trebuia oare ca forța, ori persuadarea să fie privilegiate? Trebuia ca misionarii să urmeze cu voioșie expansiunea imperială, distrugând temple și slujind drept capelani ai expedițiilor punitive portugheze, sau era mai bine să dezvolte niște strategii evanghelice care ar fi căutat să înțeleagă, poate chiar să-și caute sălaș în credințele și morala locală? Aceasta era dilema cea mai mare, una care putea să stârnească dezbateri nefârșite în rândul iezuiților: nu a existat niciodată o „abordare iezuită” unitară a misiunii.

Unii doreau ca Japonia și China să fie convertite prin dulceața vorbeii, alții sugerau că o invazie ar fi o politică mult mai eficientă. Unii credeau că Lumile Noi din Americi au un potențial paradisiac, sunt o șansă de a cultiva creștinismul eliberat din secole întregi de corupție europeană cumulată; altora le surâdea ideea ca locuitorii acestor Noi Lumi, fiare rătăcitoare, să fie europenizați cât mai curând posibil. În parte, membrii Societății lui Isus oscilau între optimismul vesel și cel mai negru pesimism când evaluau șansele succesului evanghelizării, adoptând o serie vastă de tactici și atitudini, câteodată fiind repeziți, câteodată fermecați, uneori demonstrând mare răbdare, alteori propovăduind focul iadului. Dar necesitatea de a hotărî asupra unei strategii de convertire de un fel sau altul a fost o obligație constantă, derutantă, iar acea decizie s-a bazat pe o analiză culturală.

Un singur lucru au făcut iezuiții aproape întotdeauna într-un mediu străin, și anume l-au *descriș*. Nu așa cum ar descrie etnologii moderni, nu agățându-se de vreo teorie sau paradigmă, ci l-au descriș pur și simplu. Au făcut-o pentru că erau curioși, cu siguranță — mulți iezuiți s-au aflat printre cei mai remarcabili oameni de știință ai vremurilor lor —, dar și pentru că descrierea era legată și de salvarea sufletelor. Pentru că a descriș o societate (și tot ceea ce-i aparținea) înseamnă să-ți însușești potențialul ei spiritual, capacitatea ei inerentă de a recepționa Evanghelia: despre japonezi și despre indienii tupi din Brazilia se spunea în mod grotesc că nu ar putea fi considerați ființe omenești de același calibru cu europenii. Iezuiții aveau să decidă dacă era nevoie de persuasiunea blajină sau de o abordare mai în forță.

Puteau oamenii să fie convertiți? Cum trebuia să fie convertiți? Își doreau ei să fie convertiți?

Alți factori (și nu în cele din urmă influența unei mașinării imperiale europene într-un anumit teatru evanghelic) aveau să intre în ecuație: evanghelizarea era literă moartă în absența corăbiilor cu tunuri. Dar la nivel bazal, ceva în aparență atât de trivial ca solul pentru agricultură era parte din procesul în ascensiune prin care celălalt sol, al credinței, urma să fie cultivat. Iezuiții au încercat să-i înțeleagă (ceea ce nu a implicat, în mod sigur, aprobarea) și să-i împartă în categorii pe oamenii pe care încercau să-i convertească: să-i compare cu europenii și să-i diferențieze între ei înșiși. Acest proces a fost unul dintre cele mai oribil reductive, unul dintre cele mai importante istoric și unul dintre cele mai sofisticate lucruri din punct de vedere intelectual pe care Societatea lui Isus le-a făcut.

Noi, în Occident, suntem încă înclinați să privim restul lumii din perspectiva iezuiților (și a confrăților lor): restul lumii la bine și la rău, încă trăiește consecințele. Fapte, fapte, fapte, după cum spunea mantra, însemna suflete, suflete, suflete.

Mandarini și pepeni: China lui Le Comte

Oricine a cumpărat un exemplar din volumul *Memoirs and Observations* [*Memorii și observații*] scris de Louis-Daniel Le Comte în 1697 a fost invitat de către editură, printr-o reclamă deosebit de atrăgătoare, să cumpere și alte scrieri, recent publicate. Lucrarea lui William Whiston, *A New Theory of the Earth* [*O nouă teorie a Pământului*], era o altă ofertă, unde, după cum explica subtitlul, puteai afla despre „crearea pământului în șase zile; potopul universal și conflagrația generală, așa cum a fost ea descrisă de sfintele scripturi, sunt demonstrate a se armoniza perfect cu rațiunea și filozofia”. Cei interesați de subiecte mai puțin serioase erau îndrumați către *The French Perfumer* [*Parfumerul francez*] care, conform unui alt subtitlu extravagant, explica „cele câteva modalități de extragere a esențelor medicinale și florale, și de producere a tuturor compozițiilor pentru pudră, săpunuri, uleiuri, ceară, pomadă, pastă, apă a reginei de Ungaria, Rosa Salis, și pentru alte ape dulci”. Însă niciuna dintre aceste cărți nu a fost mai spectaculoasă decât volumul lui Le Comte, asta pentru că în el se vorbea despre

China, iar publicul cititor al Europei de la acea vreme, în mare parte datorită Societății lui Isus, nu se mai sătura de povești despre China.

Aici, a explicat Le Comte, solul era excelent pentru cultivarea perilor, merilor, piersicilor, smochinilor și strugurilor. Producția agricolă, s-a gândit el, nu se ridică chiar la înălțimea standardelor europene — un rezultat, a sugerat el, al lipsei tehnicilor de altoire occidentale în China —, dar existau minunații pepeni, în special cei „galbeni pe dinăuntru și cu un gust dulce, pe care ei [chinezii] îi mănâncă cu tot cu coajă, la fel cum procedăm noi cu un măr“, sau pepenii verzi mai mari care, „deși conțin un suc răcoritor dulce ... nu s-au dovedit niciodată a fi dăunători și pot fi mâncați pe timpul celor mai mari călduri de vară fără teama unui consum excesiv“. Dar apoi exista îngrozitorul fruct litchi, „de mărimea unei nuci“, care era „nesănătos în cantități mari, și atât de iute, încât cauzează erupții pe toată suprafața corpului“.

Le Comte îi îndemna pe cei ce considerau Parisul a fi un oraș măreț să viziteze Pekin, deși, cu regret constatase, chinezii erau în stare să construiască doar case „disproporționate, nici bine construite, nici suficient de mari“. Seul de animal din China era de o calitate superioară, totuși era ciudat că această țară nu putea produce banalele lumânări pe care le găseai în Europa. China avea cea mai moale hârtie pe care și-o putea imagina cineva, dar cu toate acestea tehnicile de legare a cărților erau cu mult în urma celor din Europa. Pe lângă toate acestea, ce scriere curioasă se găsea în aceste cărți. Nimeni nu putea pune la îndoială că limba chineză era sofisticată, însă „aceste bogății sunt greu de dobândit de către străini; și mă întreb dacă unii dintre misionari nu ar fi făcut mai bine să lucreze în mine decât să se dedice activității lor [de misionariat] vreme de câțiva ani“.

Marinarii chinezi impuneau respect, ei fiind extrem de dibaci în navigarea vastei și impresionantei rețele de râuri și canale a imperiului. Iar entuziasmul chinezilor față de matematici (magicieni ai aritmeticii, chiar dacă geometria lor era „superficială“) și astronomie era cu siguranță admirabil: „China ne umilește prin somptuozitatea observatorului ei [astronomic].“ Dar de ce aveau chinezoaicele picioare atât de mici? „Și ele aveau trucuri de frumusețe și capricii exact precum femeile europene — își vopseau chipurile și aveau și alte obiceiuri scandaloase —, dar eforturile mari pe care le depuneau pentru a-și micșora picioarele „fac din ele o specie diferită“. Iar acesta era doar unul dintre aspectele curioase ale idealului de modă și frumusețe.

Cum își putea explica cineva unghiile mari de la degete ? Și de ce să admiri înfățișarea unui „bărbat mare, înalt și corpulent“ ? Ei preferă o frunte largă, ochi mici și migdalați, un nas scurt, urechi mari, o gură de mărime mijlocie.“ Oare nu știau nimic despre regulile fizionomiei occidentale ? După cum ți-ar fi putut spune un manual din perioada modernismului timpuriu, ochii mici „indicau un bărbat pizmaș și un șarlatan abil“, o frunte rotundă îl arătau a fi „nestatornic și agresiv“, urechile mari erau un semn sigur de „încetineală a minții“, iar „nasul mic“ sugera că nu era „demn de încredere“.

Existau o grămadă de idei ciudate în concepția chineză — de pildă, fabule bizare despre munți. Însă idealurile lor politice, baza filozofiei lor politice, erau destul de solide. Prin urmare, era păcat că astfel de idealuri erau atât de frecvent abandonate, pentru ca „avariția [și] ambiția... să cântărească mai mult în toate tranzacțiile. Ei momesc și trișează în comerț; nedreptatea domnește în curțile suveranilor lor; atât prinții, cât și curtenii sunt preocupați de intrigă.“ Dar, totodată, acest aspect era unul mai degrabă familiar, iar cel puțin pe coridoarele puterii „ei trăiesc la fel ca și noi în Europa“.

Prin urmare, de ce le povestea Le Comte astfel de lucruri contemporanilor săi europeni (iar odată ce memoriile sale au ajuns pe rafturile librăriilor, unui public mult mai larg) ? Pe de o parte, el considera că oferă un reportaj cumpănit, obiectiv, plângându-se în versiunea engleză a volumului său de faptul că „există un soi de oameni veseli care se amuză cu ceea ce le trece zilnic prin fața ochilor și sunt puțin afectați de veștile aduse din colțuri îndepărtate ale globului“. Astfel de oameni au respins orice discuție despre națiuni străine drept fabulații.

Pe de altă parte, existau adepții senzaționalului „care nu caută nimic altceva decât minuni, fiind satisfăcuți numai de ceea ce le stârnește admirația, ei percep tot ceea ce e natural ca fiind platitudini insipide, iar dacă nu sunt încântați cu aventuri uimitoare și minunății fără număr, ei adorm în timp ce citesc cele mai bune povestiri“. Există însă și o zonă de mijloc — unde curiozitatea firească era îndreptată către ceea ce e real și tangibil —, iar Le Comte intenționa să o ocupe.

Însă Le Comte era totodată un preot iezuit și, la fel de sânguinos ca în cazul acestor observații culturale, el a scris pe larg și cu devotament despre progresul credinței creștine în China, despre succesele și necazurile unei activități misionare care, la momentul scrierii, avea mai

puțin de o sută de ani. Această juxtapunere e de o importanță vitală. Descrierea unei societăți a reprezentat primul pas către convertirea ei.

Într-un fel, China a fost o țintă ușoară. Erau multe lucruri ce trebuiau înlăturate — iezuiții se tânguiau fără încetare din cauza homosexualității și concubinajului —, însă existau totodată și multe lucruri pe care le admirau.³⁶ În ceea ce îl privea pe Le Comte și pe mulți alți iezuiți, Imperiul părea să fie cel mai promițător teren misionar de pe fața planetei. Era păcat, a recunoscut el, că poporul chinez „se considera un popor ales... [chinezii] vedeau în alți oameni niște monștri demni de toată mila ce fuseseră aruncați în extremitățile pământului, deoarece erau cele mai josnice creaturi ale naturii“, însă nu putea fi negat rafinamentul culturii lor străvechi: clasificată în moduri pe care europenii moderni le puteau aprecia, chiar posedând o filozofie — confucianismul — care, dacă era ușurată de bagajul ei ulterior de interpretări, putea conține chiar un nucleu valoros.³⁷

Japonia era la fel de incredibilă, uluitoare și bizară precum China. Conform unei relatări de la începutul secolului al XVII-lea, oamenii țineau doliu îmbrăcați în alb, nu în negru, urcau pe cai prin partea stângă, nu prin dreapta ca europenii, și își manifestau respectul unul față de celălalt descălțându-se în loc de a-și scoate pălăriile. Existau băuturi ciudate, precum sake și ceai; „masa lor obișnuită e alcătuită din ierburi, pește și orez, din care ei fac, de asemenea, un soi de vin, deși băutura lor obișnuită e apa caldă, iar la festinuri și banchete pun în ea o anumită pudră mult prețuită, pe care o numesc cha“. Foloseau bețișoare pentru mâncare și obișnuiesc să consume carnea „într-o manieră mult mai rafinată decât noi“.

Totodată japonezii erau foarte orgolioși: deși „dispuneau în mare parte de o inteligență bogată și vie, de o memorie excepțională, sunt curajoși și au o minunată răbdare în împrejurări potrivnice“, ei se dovedesc a fi totodată „aroganți și fuduli, foarte dornici de onoruri și aprecieri“. E într-adevăr păcat că „ei condamnă toate națiunile lumii în comparație cu ei“. ³⁸ Această afirmație, care venea din partea unui european modern timpuriu al cărui continent presupunea cu aroganță că restul lumii trebuia să se convertească la credința și la moralitatea sa, era ironică, ca să nu spunem mai mult. Dar în ciuda acestor lucruri, Japonia, la fel precum China, a surprins mulți iezuiți prin faptul că era o societate evident avansată, cu multe diferențe, cu siguranță, ascunse parțial în spatele a ceea ce părea a fi un limbaj impenetrabil, însă care

dispunea de o istorie străveche, prețuită și dusă mai departe de elite intelectuale și politice educate, cultivate.

Pe de altă parte, Francisco Cabral, abatele misiunii japoneze între anii 1570 și 1581, a considerat că japonezii erau pe cât de inteligenți, pe atât de necinstiți, vicleni și mândri. Se temea că niciunul dintre cetățenii imperiului nu merita onoarea de a deveni un iezuit: „Dacă nu încetăm campania și nu oprim acceptarea japonezilor în Societate ... acesta va fi motivul colapsului Societății, ba nu!, al creștinismului, în Japonia!” Japonezii, s-a jelit el, erau „educați să pară de nepătruns” și astfel a luat naștere un stereotip.³⁹

Alessandro Valignano, „vizitatorul [iezuiților] în Japonia și China” între anii 1595 și 1606 e fidel portretizat drept un vizitator inovativ al populațiilor indigene, omul care a trimis un grup de tineri japonezi ca ambasadori în Europa, unde au fost primiți cu alai de capetele încoronate și de liderii religioși. Însă nici chiar Valignano nu a fost înnebunit după toate lucrurile japoneze și chinezești, iar din când în când era gata să le ponegrească și să le ia în derâdere. Cu toate acestea, când era bine dispus, Valignano sublinia într-adevăr sentimentul tot mai pregnant în unele rânduri ale Societății că agresivitatea misionară și evanghelismul strident erau cât se poate de inadecvate pentru misionarismul din aceste regiuni.⁴⁰ Erau necesare metode mai subtile de acțiune.

Nu există un exemplu mai bun decât China.⁴¹ Începând cu activitatea misionară a lui Ruggieri și Ricci, au fost impresionați de lucrările sacre ale lui Confucius, uimind cărturarii prin intermediul cunoștințelor științifice avansate, prin oferirea unei hărți a lumii cu mult mai precise decât cea a geografiei chineze contemporane.⁴² După cum se va exprima ulterior Joseph Amiot: „astfel, noi încercăm în interesul religiei noastre să câștigăm bunăvoința prințului și să-i oferim servicii cât mai utile și extrem de necesare pentru el, astfel încât acesta să aibă o atitudine mai favorabilă față de creștini și să-i persecute într-o măsură mai mică decât anterior”.⁴³

Până în 1629, iezuiții, incluzându-l pe Adam Schall von Bell (care va obține controlul asupra biroului astronomic imperial), ajutau la revizuirea calendarului chinez și la prezicerea corectă a eclipselor de soare.⁴⁴ „La fel cum steaua din vechime a condus magii pentru a se închina adevăratului Dumnezeu”, a susținut Ferdinand Verbiest, „tot așa și prinții Orientului Îndepărtat, prin cunoștințele legate de aștri, vor ajunge să îl recunoască și să-l adore pe Domnul stelelor”, Dumnezeu!

creștin. Verbiest nu doar că va mări contribuția iezuită la astronomia chineză, dar totodată, deși cu o oarecare reținere, își va pune cunoștințele militare la dispoziția împăratului, ajutând la reîntărirea fortificațiilor Pekinului și proiectând, iar apoi binecuvântând tunurile de concepție germană.⁴⁵

Iar păstorirea intelectului a putut lua alte forme. În 1689, Jean-François Gerbillon va servi pe post de reprezentant al împăratului la negocierile de frontieră cu rușii în cadrul Tratatului de la Nerchinsk. Până la începutul secolului al XVIII-lea, iezuiți precum Jean-Baptiste Régis și Joachim Bouvet câștigau favoruri călătorind pe cuprinsul imperiului, creând hărți ale Pekinului, ale Marelui Zid și ale unor zone din Mancuria până la granița siberiană, iar compatriotul lor Jean Denis Attiret se va număra printre acei artiști care vor realiza picturi ce immortalizau victoriile militare ale împăratului. Mai târziu, în același secol, chiar și după ce persecuția împotriva creștinismului a atins niveluri epidemice, Michel Benoît încă va proiecta și va construi o serie de fântâni decorative pentru grădinile imperiale. A fost o abordare frumos sintetizată de Dominique Parrenin, un misionar la Pekin în anul 1698. Expertiza sa în chimie i-a permis să zăpăcească publicul chinez cu trucuri în care folosea salpetru și pudre explozive și, după cum a explicat odată unei mulțimi nedumerite, el era totodată „cât se poate de bucuros să vă dezvălui erorile religioase de care suferiți“, și care aveau, a sugerat el, „consecințe mult mai semnificative asupra fericirii voastre decât ignoranța față de câteva fenomene naturale“.⁴⁶

Însă nu toată lumea era îndrăgostită de geniul științific iezuit. Astronomii indigeni înlocuiți de Adam Schall von Bell au căutat nerăbdători să se răzbune. Acuzații curioase, care pretindeau că Schall ar fi cauzat moartea unei împărătese și s-a folosit de expertiza astronomică pentru a alege o zi de rău augur pentru înmormântarea unei prințese imperiale, au condus la priverștea demnă de milă în care iezuitul de șaptezeci și doi de ani a fost adus la curte pe o targă, paralizat și mut ca urmare a unui atac cerebral recent. Fiind condamnat la moarte, doar producerea la timp a unui cutremur și a unui incendiu în palat — care ar fi fost interpretate drept semne ale nemulțumirii divine față de verdictul curții — ar fi reușit să salveze viața preotului.

Însă acestea erau riscuri care meritau a fi asumate. După cum percepă lucrurile Sabatino de Ursis, un geniu în domeniul hidraulicii, faptul

de a „lucra cu ambele mâini, cu dreapta în treburile Domnului și cu stânga în treburile științei și ale intelectului” oferea cea mai bună cale, deși una dureroasă, către convertirea chinezilor.⁴⁷

* * *

Un aspect care a rămas cât se poate de neclar a fost dacă astfel de strategii aveau vreo eficiență. Dacă Alessandro Valignano avea o viziune pozitivă asupra a ceea ce a numit, cu un rasism nu prea subtil, rasele albe ale Chinei și Japoniei, el era mai puțin încântat de africani, o „rasă lipsită de talent... incapabilă să priceapă sau să practice religia noastră sfântă”. În același timp, indienii se „născuseră pentru a sluji mai curând decât pentru a comanda” și erau „fără măsură de mizerabili și săraci... toți posedând o inteligență de nivel inferior”.⁴⁸

Dar poate era important să nu se grăbească cu concluziile. Chinezii, conform lui Le Comte, au manifestat prejudecăți față de cei din afara imperiului pentru că până foarte de curând ei se raportaseră în mare măsură la popoare presupus „inferioare” precum indienii sau tătarii. El a adus în vedere faptul că, dată fiind activitatea iezuită de cealaltă parte a globului, în Canada, exista o lecție de învățat. „Dacă la trei sute de leghe de Québec noi am găsi matematicieni irochezi sau algonkini învățați care ne-ar dezvălui o nouă filozofie, mai limpede, mai cuprinzătoare și mai desăvârșită decât a noastră, noi am fi la fel de vinovați precum chinezii pentru faptul de a ne prefera pe sine în raport cu acei oameni și pentru a-i fi considerat barbari până în acel moment.”⁴⁹

Cu toate acestea, în realitate, niciun iezuit misionar nu se aștepta cu adevărat să găsească matematicieni irochezi la trei sute de leghe de Québec. După cum a explicat Paul Le Jeune, abate al misiunii din Noua Franță între anii 1632 și 1639: „Nu pretind aici să-i punem pe sălbatici noștri la același nivel cu chinezii, japonezii și cu alte popoare civilizate; dar consider totuși că ei se ridică deasupra condiției de animale.”⁵⁰ Acesta era un compliment răutăcios — deasupra animalelor —, iar Le Jeune s-a plâns la nesfârșit de păgânismul și depedența de sexualitate a localnicilor, însă, în contextul acelor vremuri, acesta era un soi de compliment.

În încercarea de a decide statutul culturilor percepute ca fiind mai puțin avansate decât cele ale Europei, China și Japonia au provocat una dintre cele încinse dezbateri în sânul lumii intelectuale moderne timpurii. Dezbaterea a adus în ecuație perspectivele asupra lumii ale lui

Aristotel, Augustin și Toma d'Aquino, variate și conflictuale în înțelegerea de către ele a civilizației umane, iar discuțiile au făcut valuri până în interiorul misiunilor Societății lui Isus. Cum ar trebui un iezuit să evalueze, iar prin extensie cum ar trebui un iezuit să încerce să-i convertească pe indienii huron din Noua Franță, sau pe indienii guarani din Paraguay, sau pe pescarii de perle din zona Capului Coromandel? Era necesar ca ei să fie respinși drept sălbatici, obsedați de aspectele sexuale și materiale? Unii misionari îi vor caracteriza drept sclavi ai păcatului, cruzi și lacomi, care înjurau, mințeau și jefuiau, erau prea murdari, carnali și mândri, aproape lipsiți de un sentiment al rușinii sau al modestiei.⁵¹ Satisfacția iezuită era adesea generată de observarea abandonării de către populația indigenă a obiceiurilor specifice acumulate în timp. Joseph Anchieta a fost încântat de faptul că cei care fuseseră câștigați de partea lui Cristos în Brazilia au găsit de cuviință să renunțe la goliciune.⁵² Erau ei, așa cum a scris Pierre Biard despre oamenii pe care i-a întâlnit în Noua Franță, asemeni animalelor care cutreieră pământul?⁵³ Sau poate era o perspectivă la fel de validă, după cum credea un alt misionar canadian, să îi percepi pe acești oameni ca fiind „bine legați, puternici, cu o ținută decentă, înzestrați cu un bun simț natural“, având nevoie „doar de o picătură de apă pentru a deveni copii ai lui Dumnezeu“.⁵⁴

Gabriel Lalemant a insistat asupra faptului că nativii aveau suflete „la fel de prețioase în ochii Fiului lui Dumnezeu ca și în ochii celor care vor citi aceste relatări“, afirmație prin care se referea la publicul cititor sofisticat din Europa catolică. Poate că, după cum a sugerat ulterior Henri Lafitau, nativii americani puteau fi comparați cu triburile europene antice de la granițele Imperiului Roman sau, după cum credea Le Jeune, cu oamenii din Germania și Spania medievală înainte de procesul de iluminare și civilizare declanșat de creștinism.

Bula papală *Sublimis Deus* a statuat ferm în 1537 că indigenii erau ființe umane complete și creaturi în mod fundamental raționale. Însă erau ei educabili, cu o sete instinctuală de credință, o dorință religioasă fierbinte și primordială, cu virtuți naturale ce puteau fi amplificate, sau reprezentau o cauză pierdută? Era necesar să fie tratați drept copii ai naturii sau drept niște sclavi? Poate că popoarele nomade și semi-nomade nu ar trebuie să fie lăsate să se plimbe în voie, poate că ar trebui statornicite în așezări permanente — așa cum s-a întâmplat la Joli, pe malurile lacului Titicaca, în asimilările cultural-religioase din Paraguay și

Bolivia, în colonia Montagnais de la St. Joseph de Sillery — în comunități cu aspect european, uneori înțesate cu mori de vânt și brutării, unde băștinașii puteau fi instruiți în artele zidăriei, măcelăriei și tâmplăriei, precum și în marile bucurii ale învățăturilor lui Cristos. Paul Le Jeune a crezut cu siguranță în patru elemente cruciale ale procesului de convertire din Noua Franță: studiul limbilor indigene, înființarea de spitale, de seminarii și, deasupra tuturor, impunerea unei vieți sedentare.⁵⁵

Iezuiții au furnizat o gamă de răspunsuri la astfel de întrebări (oferind răspunsuri variate în cadrul unei singure misiuni pe teren), însă la analiza finală, dovada potențialului consta în succesul procesului de convertire. Iezuiții din Noua Franță au găsit o enormă consolare în faptul că printre neofiți existau indivizi care cereau penitențe de trei ori mai aspre decât cele pe care le-ar fi dorit un european, și alții care erau pe deplin capabili să conducă congregații, administrând recitarea imnurilor, rostirea rugăciunilor, predarea catehismului, și chiar practicând botezul atunci când în vecinătate nu exista niciun preot european.

Un convertit, al cărui nume a fost schimbat în Francisc Xavier la botezul său din anii 1630, avea în mod clar standarde înalte la care să se ridice, însă a existat o bucurie manifestă în cadrul comunității de misionari atunci când el a refuzat să participe la dansurile tribale sau să-i permită fiicei sale să se căsătorească cu un bărbat din afara religiei creștine. El era nerăbdător să respecte toate posturile, bazându-se pe o dietă alcătuită doar din pâine și mazăre, îndurând cu stoicism aroma delicioasă a limbii de elan înăbușite și refuzând să consume carne de elan, chiar dacă acest lucru însemna să flămânzească zile în șir atunci când pleca la vânătoare. Povestea lui, după cum a observat un iezuit, oferea o ocazie de a reveni în Franța și de a „muștra de o sută de ori ereticii și creștinii lipsiți de pioșenie cu faptul că sălbaticii respectă postul Paștelui, în vreme ce ei [francezii] consumă carne precum câinii”.⁵⁶ Un convertit bun, a afirmat Le Jeune, valora cât trei misionari, iar acest lucru i-a inspirat „speranța de a vedea, în câțiva ani, martiri pentru credință în aceste țări... fervoarea unora dintre acești neofiți merită această favoare din partea cerurilor”.⁵⁷

Lumile Noi au început într-adevăr să producă sfinți proprii, și însăși Fecioara a început să-i onoreze pe noii creștini cu apariții din ce în ce mai dese. La sfârșitul secolului al XVI-lea un catehumen tânăr din India a fost luat în derâdere de un grup de musulmani, când unul dintre detractorii săi a fost lovit după cap cu o cărămidă, aparent aruncată de

o mână nevăzută: iată genul de intervenție divină favorabilă pe care toată lumea o aștepta.⁵⁸ Se părea că Dumnezeu se hotărâse să se implice direct și cu siguranță nu exista o dovadă mai valoroasă decât aceasta. Era improbabil ca el să-i ajute pe cei despre care considera că se află dincolo de orice posibilitate de mântuire.

* * *

Au existat momente mai întunecate decât acesta, când iezuiții au căzut pradă disperării, făcându-și griji că luarea în derâdere, subminarea și destrămarea sistemelor existente de credințe era în aceeași măsură o pierdere de vreme ca și infiltrarea discretă, umilă a unei culturi străine. Totuși, în cea mai mare parte, misionarii iezuiți, și carierele acestora depindeau mai degrabă de acest lucru, insistând că mântuirea era la îndemâna tuturor populațiilor în mijlocul cărora au întreprins activități de misionariat.

Dar un atelier de ceasornice din Pekin nu seamănă cu o comunitate de pe malurile râului Uruguay, iar în cadrul strategiei de salvare a sufletelor ce pot fi salvate, a existat o libertate enormă pentru diversitatea tactică. Criticii Societății lui Isus au susținut că versatilitatea ei evanghelică legendară a dus la două tipuri antitetice de excese. Uneori, au obiectat ei, iezuiții au depus eforturi mult prea mari să convingă — aproape adoptând stilul de viață indigen și tolerând sincretisme nesănătoase. Cu toate acestea, alteori, Societatea a fost acuzată de a fi fost mult prea supusă față de figurile centrale ale imperiului, fericită să se bazeze pe constrângere, și să accepte, așa cum s-a exprimat odinioară Joseph Anchieta, faptul că nimic nu convinge la fel de bine precum sabia și toiagul de fier. Iezuiții au fost portretizați ca oportuniști, căutând cele mai bune metode de atingere a obiectivelor lor evanghelice.

Iezuiții vor exploata relațiile din cadrul coloniilor, însă își vor rezerva totodată timp pentru a critica cele mai nocive excese ale acesteia. Uneori, foloseau persuasiunea, alteori mizau pe forța brută. Au adoptat într-adevăr tactici de acomodare la populațiile locale, și nu doar în locuri precum Japonia și China, dar au făcut acest lucru într-o manieră cumpătată, bine chibzuită.

„Uneori cu vorba dulce, alteori cu sabia“ *Metode misionare*

*Ha! Unde? Ce colț de lume e acesta
Unde nu pot zări vreun chip chibzuit,
Nici nu pot simți în nările mele fine urmele pașilor
Vreunuiă dintre discipolii, fiii și moștenitorii mei,
Și nici a vreuneia dintre lucrările și instituțiile mele?
Credeam că până acum se vor fi răspândit prin lume,
Că vor acoperi fața lumii și vor înnegri pământul
Precum lăcustele Egiptul.*

Personajul Ignațiu de Loyola în piesa comico-satirică
A Game at Chess a lui Thomas Middleton, 1610¹

Epoca Imperiilor

Xavier stă pe țărm, cu picioarele goale, îmbrăcat în sutană neagră și învâluit într-o aureolă, având în spate o mare calmă, plină de corăbii care gonesc spre orizont. Ține un crucifix într-o mână și o hartă a Asiei de Est în cealaltă. Tovarășii săi cu aspect exotic, comercianți cu turbane pe cap, cercei în urechi și cu câte o pungă doldora de monezi, arată către Goa, China și Malacca, „cel mai bogat loc din lume“, punctul de întâlnire al musonilor, perșilor, malaiezienilor, bengalezilor și a unui număr considerabil de portughezi. Această gravură din secolul al XVII-lea pare să reunească totul: credința, promisiunea, asiaticii obișnuiți și câștigul în bani. În întreaga lume iezuită, activitățile misionare și profitul, imperiul și evangheliismul erau menite să se ciocnească.²

În 1717, John Lockman era prins între două caricaturi familiare ale misionarului iezuit:

Oare ne putem imagina o ființă mai binevoitoare decât un bărbat care, după ce și-a îmbogățit mintea cu cele mai nobile comori ale cunoașterii,

își părăsește de bunăvoie prietenii, cunoștințele și țara de baștină; se aventurează prin toate primejdiile mării, iar apoi coboară la țarm, aproape lipsit de provizii, în mijlocul unui popor barbar a cărui limbă îi este cât se poate de străină; acolo cutreieră în cea mai sălbatică singurătate, pândit în fiecare clipă de pericolul de a cădea în prăpăstii sau în cele mai adânci hăuri ale pământului; de a fi ucis de fiare sălbătice sau de către băștinași; și toate acestea doar din dorința de a le șlefui mințile, de a-i învăța să-și îngrijească trupurile sau de a le salva sufletele?

„Astfel, explică Lockman, erau reprezentați iezuiții în scrierile și de către adepții lor.“ Dar pe de altă parte:

Dacă ne gândim la un bărbat al cărui unic scop, în urma acumulării cunoașterii, e să-și impună voința asupra semenilor săi; care, sub acoperământul religiei și pentru a servi unor politicieni detestabili, întreprinde călătorii lungi; vizitează regiuni străine, iar acolo se bagă pe sub pielea câtorva băștinași, cu scopul de a pune mâna pe bogățiile lor și de a-i transforma în sclavi în propria țară, unde, în virtuoasa lor ignoranță, ei se bucurau de o fericire netulburată: poate închipuirea umană să plăsmuiască o creatură mai odioasă decât aceasta? Iată descrierea pe care le-o fac potrivnicii lor.³

Prin urmare, o alegere cât se poate de tranșantă între iezuiții ca întruchipări ale colonialiștilor agresivi și iezuiții ca salvatori ai sufletelor și șlefuitori ai minților.

* * *

Într-o lume ideală (după cum sugerează pasaje biblice din Pildele lui Solomon și din cartea lui Miheia) ar fi minunat dacă fiecare om „va mânca din via și din smochinul său și va bea apă din puțul său“. Însă, așa cum arăta în 1613 iacobinul Samuel Purchas, compilator de literatură de călătorie, umanitatea nu prea a avut de ales și a trebuit să trăiască cu repercusiunile deciziilor dubioase ale primului ei strămoș. Dacă Adam „și-ar fi păstrat cinstea de la început“, „al meu“ și „al tău“ nu s-ar fi dovedit nicicând a fi „pronume ale discordiei“, însă au intervenit Eva, șarpele și prima neascultare a bărbatului și, printre nenumărate consecințe lugubre, proprietatea și schimbul și-au găsit locul cuvenit în lumea de zi cu zi a omenirii decăzute. Mai mult, nimeni nu ar putea să nege că adesea o marfă sau alta s-a găsit în exces într-un anumit loc,

în vreme ce altceva, fie că era vorba de vin, îmbrăcăminte sau de mâna de lucru, a lipsit cu desăvârșire din următorul sat, ținut sau regat.

Comerțul de un fel sau altul părea un fapt inevitabil al societății umane de după căderea lui Adam, iar acesta a fost în mare măsură ușurat și extins de căile oceanelor. În această lume înconjurată de ape, Europa, prin progresele sale în știința navigației pe mare, a deținut fără îndoială avantaj asupra „perșilor, a mongolilor, a abisinienilor, a chinezilor, a tătarilor [și] a turcilor“, care puteau să pară puternici în micuțele lor colțuri de lume, însă a căror „măreție e asemenea lui Polifem“ ... ei văd acasă la ei, ca oamenii cu vederea slabă, văd aproape de ei, nu departe, cu acei ochi ai cerului și ai luminilor lumii — cunoașterea dobândită de care e nevoie pentru navigație“. ⁴ „Întinderea regatului lor e atât de vastă“, va scrie Ricci despre China, „granițele lor sunt atât de îndepărtate, iar lipsa lor de cunoștințe despre o lume de dincolo de mări e atât de desăvârșită, încât chinezii își imaginează că întreaga lume e inclusă în împărăția lor“. „Chinezii se cred a fi cea mai deșteaptă dintre națiuni, va dezvălui Athanasius Kircher, însă chiar și copiii noștri de școală știu mai multe despre latitudine și longitudine decât ei.“ ⁵

Din păcate, continuă Purchas, deși era cât se poate de nimerit ca europenii să traverseze globul pământesc în căutarea oportunităților comerciale și a descoperirilor (așa cum a procedat odinioară bunul englez iacobin), era cu siguranță ilegal ca ei să abuzeze de religie în acest sens, să invoce discutabile datorii romano-catolice de răspândire a mesajului lui Cristos pentru a justifica brutalitatea colonială și acapararea pământurilor. „Evanghelia, lătra Purchas, nu e o sabie cu care să smulgi bucăți de pământ, ci e una cu care să distrugi iadul... nu e un ciocan cu care să spargi ușile regatelor pământești.“ Era de-a dreptul „insultător pentru evanghelie... să o folosești pentru a jefui regii de puterea și de influența lor“. Era o „teologie barbară... să depozedezi barbarii de moștenirea lor, iar prin nevoia lor de credință să ne creștem birurile de moștenire, de parcă întreaga lume ar fi vasală papei și ar trebui să-i plătească bir“. ⁶

Deși papa era considerat vinovatul principal, el nu și-a dorit nicio dată slugi seculare. Scriind în 1694, Michael Geddes considera a fi o „pură îngâmfare faptul că... lumea se entuziasmasse de fervoarea cu care portughezii povesteau despre convertirile pe care le făcuseră în Indii“.

* Unul dintre ciclopi, înșelat de Ulise în *Odiseea* (n. trad.).

„Lăcomia, și nu fervoarea, a fost cea care i-a împins să facă acele convertiri... guvernării și coroana neavând alt țel acolo decât să jefuiască regate și orașe“. Sărea cu siguranță în ochi faptul că „fervoarea lor s-a micșorat atât de rapid în toate acele locuri unde nu a fost animată de lăcomie“. ⁷ „Umbrele ilustre“ immortalizate în poezia lui Luís de Camões, care „au dăruit cu totul/ Templele idolilor și altarele poftelor carnale/ Iar acolo unde odinioară erau venerați idoli murdari/ Sfânta credință a ridicat mii de altare mai mari“, erau, după cum s-a sugerat, departe de conduita iberică. ⁸

* * *

Calcularea dimensiunii religioase a imperiului a constituit mereu o întreprindere dificilă. Un amestec de motive a stimulat și va stimula întotdeauna aventurarea peste mări a europenilor. La proporții nemai-întâlnite de pe vremea romanilor, contactul cu Asia a luat amploare pe durata secolului al XIII-lea și la începutul secolului al XIV-lea, nu doar prin călătoriile legendare ale fraților Polo, ci și odată cu misiunile unor clerici precum Giovanni da Plano Carpini (la curtea mongolă de la Syra Orda, în apropiere de Karakorum, în 1245), William de Rubruck (1253) și Giovanni da Montecorvino (care nu numai că a ajuns în China în 1294, dar, de-a lungul următorilor ani, a întemeiat o nouă dioceză, el însuși devenind arhiepiscop de Cambaluc): aceștia erau ambasadorii-călugări ai regilor ce sperau să lege alianțe militare și diplomatice.

Apoi, într-o succesiune rapidă, dinastia Ming a pus stăpânire pe China, o epidemie a lovit Europa, iar un Imperiu Otoman ostil a făcut din călătoriile pe uscat către Orient întreprinderi pline de pericole. Asia a rămas inaccesibilă în cea mai mare parte a următoarelor două secole, iar dacă bunurile ei de lux au continuat să împodobească piețele europene, acest lucru s-a datorat eforturilor de mediere ale comercianților levantini ce făceau negoț cu speculanții venețieni din Alexandria și Alep. O mână de călători temerari pe uscat a continuat să ajungă până în India și China, însă, cu toate intențiile și mizele puse în joc, la momentul mării expansiuni iberice de la începutul secolului al XV-lea, Asia devenise o *terra incognita*, lăsând un amestec îmbătător de povești înflorite spuse de călători și de mituri străvechi atrăgătoare numai bune să dospească în imaginația europeană.

Mitologia Orientului era în același timp terifiantă și seducătoare. Asia putea fi imaginată drept ceva monstruos, ținutul oamenilor cu cap

de câine, al satirilor și al amazoanelor. Se zvonea că, dincolo de zidul semeț ridicat de mult-umblatul Alexandru cel Mare, se întindeau tărâmurile lui Gog și Magog, din care, după cum prevestea Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul, vor porni furia nemiloasă și distrugerile vremilor de pe urmă. Însă era totodată un loc al promisiunilor extraordinare. Pentru cei lacomi existau zvonuri despre câștiguri ademenitoare. Era, oare, portul Ophir, ținutul fildeşului și al păunilor, locul de unde Solomon și-a trimis cu corăbiile aurul pentru templul său somptuos, undeva la est de Persia? Putea să fie oare descoperit din nou ținutul descris de Herodot, în care bogățiile erau atât de îmbelșugate, încât pâna și furnicile își construiau mușuroaiele din aur?

Cei care tânjeau mai puțin după posesiuni materiale aveau la rândul lor ce să găsească. Poate că un călător spre Orient ar sosi pe insula miraculoasă vizitată de Iambulus, unde locuitorii pașnici vorbeau prin imitarea păsărilor și unde soarele se înălța atât de sus pe cer încât nu arunca niciodată umbre pe pământ. Se considera totodată că legenda insulă a Sfântului Bernard s-ar afla și ea undeva în Asia, adăpostind o grădină minunată, în care fiicele lui Atlas îngrijeau copaci plini cu mere de aur. Însuși Edenul se credea că s-ar fi aflat undeva în Orient, la izvoarele celor trei mari fluvii ale civilizației: Nilul, Eufratul și Gangele. O legendă medievală povestea despre un grup de călugări care găsiseră Edenul, se bucuraseră de trei zile fericite, în percepția lor, doar pentru a ieși dintr-un spațiu în care timpul stătea pe loc și pentru a descoperi că trecuseră de fapt trei sute de ani.

Însă europenii erau inspirați totodată de zvonuri despre comunități creștine izolate, la fel de vechi precum călătoriile legendare ale apostolului Toma din perioada primului secol creștin. În 1165, o scrisoare a circulat stârnind entuziasm la curțile Europei, pretinzându-se a fi din partea părintelui Ioan, un puternic monarh oriental ce conducea un regat creștin utopic care își plasa originile în apostolatul lui Toma. Însă totul s-a dovedit a fi fost o farsă elaborată, iar individul ghinionist, Filip Medicul, care a fost trimis să stabilească primul contact diplomatic, a pornit după cai verzi pe pereți. Cu toate acestea, speranțele de a găsi frați creștini în Est au fost în permanență hrânite până în momentul în care Xavier a ridicat pânzele spre Goa, în 1541.⁹

Când portughezii au început să sosească în India, ei au reușit uneori să se amăgească la gândul că templele și icoanele pe care le întâlneau erau creștine în esența lor, că imaginile zeităților hinduse feminine, deși

aveau ceva mai multe brațe decât te-ai fi așteptat să vezi la Maica Domnului, o reprezentau pe Binecuvântata Fecioară Maria. Când iezuiții au auzit de bărbați celibatari care psalmodiau liturghii și trăiau în sărăcie în cadrul mănăstirilor, s-au întrebat dacă nu cumva erau călugării creștini pierduți de multă vreme. În final, aceștia s-au dovedit a fi budiștii Tibetului.

Constructorii imperiilor moderne timpurii (și ținta lor inițială, oriunde ajungeau ei până la urmă, a fost aproape întotdeauna Asia) erau moștenitorii acestui amestec încâlcit de vise, temeri și ambiții. Spania îi trimisese pe mare pe Magellan și pe Columb, și a progresat de la cuceririle din Caraibe la luarea în stăpânire a Mexicului și a statului Peru. Giovanni da Verrazano parcursese coasta americană din Florida până în Terra Nova, introducând noțiunea de Nova Gallia pe hărțile europene, pentru a fi urmat de francezi precum Jacques Cartier și Samuel de Champlain, toți sperând să descopere o scurtătură navigabilă către Est prin marele continent american.

Chiar mai devreme, fervoarea religioasă și cea a cruciadelor, o sete de profit și o oportunitate de angajare pentru tinerii cavaleri războinici au fuzionat în prodigioasa înaintare a portughezilor: capturarea Ceutei, punctul terminus al rutelor comerciale sahariene, în 1415; pătrunderea în Atlantic, către Madeira, în Insulele Capului Verde și Azore; progresul înregistrat de-a lungul coastei vestice a Africii și în jurul capătului ei sudic, culminând, pe 27 mai 1798, cu aruncarea de către Vasco da Gama a ancorei în apropierea unui sat la 12 kilometri nord de Calicut pe coasta sud-vestică a Indiei, corăbiile sale fiind echipate parțial cu infractori, în căutarea, s-a spus (și aceasta era o vorbă de duh pe atunci), atât a creștinilor, cât și a mirodeniilor.

Unele dintre motivațiile imperiului sunt destul de ușor de deslușit: odată ce a devenit clar că o corabie plină cu o încărcătură de cuișoare, piper, scorțișoară sau nucșoară avea potențialul de a genera un profit de 2 000 de procente acasă în Europa, nobilii îmbogățiți au început să-și pună plini de recunoștință bețișoare de scorțișoară pe blazoane. Însă e foarte greu să evaluezi sinceritatea actelor demonstrativ evlavioase, precum sosirea lui Cartier la Hochelaga în Canada în 1535, unde a recitat Evanghelia după Ioan, a făcut semnul crucii peste cei bolnavi, le-a citit localnicilor despre patimile lui Cristos și a distribuit medalii *Agnus Dei* din cositor, sau intonarea unui *Te Deum* de către Vasco Núñez de Balboa atunci când a privit pentru prima oară Oceanul Pacific

în 1513.¹⁰ Au fost înfipite cruci oriunde mergeau exploratorii francezi, spanioli și portughezi, însă dacă acestea erau simboluri puternice ale credinței creștine, ele erau totodată prețuite (nu întotdeauna în mod justificat) ca instrumente de folos pentru navigație.

Fapt esențial, constructorii de imperii au *trebuit* adesea să pretindă că fervoarea religioasă a stat la originea aventurilor lor. Complicate discuții academice în jurul ideilor de naționalitate și de imperiu, desfășurate în universitățile europene, mai ales în cele spaniole, pe durata perioadei moderne timpurii, au pus un mare accent pe drepturile inerente ale populațiilor băștinașe la autodeterminare și autoguvernare, insistând că astfel de popoare nu au fost predestinate în vreun fel la sclavie, ci că, mai degrabă, li se cuvine un loc în rândul națiunilor. Însă acest mesaj era în mare măsură diluat de convingerea larg răspândită că un eșec de a-l primi pe Cristos justifica, și chiar impunea, invazia. Astfel de noțiuni au dus, începând din anul 1513, la bizara practică spaniolă a *requirimiento*, prin care populațiilor indigene nedumerite, ce adesea nu pricepeau un singur cuvânt în vreuna dintre limbile europene, li se spunea foarte ceremonios: „Nu vă vom obliga să deveniți creștini. Însă dacă nu vă convertiți ... voi veni peste voi cu forța și mă voi război cu voi oriunde și oricum voi putea.”¹¹

Într-un astfel de climat, orice conchistador care-și merita numele avea grijă să își poarte însemnele creștine pe mânecă. Unii erau mai sinceri decât alții, iar o relatare a unui iezuit din secolul al XVII-lea e cât se poate de potrivită pentru a da seama despre rețeaua încâlcită de motive din spatele luptei pentru Americi: „Spaniolul a luat cu el aici ceva din lumina religiei creștine, împreună cu avariția și cruzimea lui.”¹²

* * *

Însă Purchas mai avea ceva de demonstrat: singurul lucru mai rău decât imperialiștii care distrugeau în numele lui Cristos erau oamenii religioși care se foloseau de incursiunile imperiului pentru a-și urmări scopurile declarat spirituale. Misionarii catolici, susținea Purchas, ar trebui într-adevăr să-și amintească de faptul că primii apostoli erau doar „câțiva pescari sărmani și făurari de corturi”. Ei

nu s-au folosit de ajutorul altor națiuni prin confederare, nici nu au adunat mulțimi în grupuri compacte și instruite... nici nu au primit sprijin financiar, nici nu au organizat invazii brutale, nici nu au cucerit

oameni împotriva voinței lor ... nici nu au împărțit între ei prăzile, nici nu au ridicat forturi, nu au înființat garnizoane, nu au impus biruri și nu au strămutat localnici.

Ei nu au avut nimic de-a face cu „cele mai rele fapte ale armatelor, cu plânsete, prădăciuni, jafuri, răniri, mutilări, ucideri, cu nenumăratele forme de cruzime, de parcă iadul cel mai cumplit și-ar fi adunat și slobozit mai apoi cele mai otrăvitoare miasme și cele mai rele furii în lumea noastră”¹³. Se pare că iezuiții au fost întinați de goana murdară după bogăție și putere a celor care i-au susținut și protejat, vinovați de a fi ascuns violul înfăptuit asupra Lumilor Noi sub protecția crucii. Ei au fost trădători, tolăniți la umbra pizmașă a imperiilor clădite pe ape și la adăpostul unei tradiții apostolice onorabile. Era aceasta o judecată corectă?

* * *

Avântul și îndrăzneala Epocii Descoperirilor au lăsat moștenire misiunilor iezuite mai multe daruri. Cel mai evident, au fost deschise drumuri — acolo unde aventurierii se descurcaseră, preoții aveau cu siguranță să îi urmeze. Legătura dintre activitatea misionară și imperiu era mereu prezentă: nu s-ar fi putut ca lucrurile să stea altfel. Era o chestiune de logistică.

Așa cum misionarilor din China secolului al XIX-lea li se întâmpla adesea să nu aibă altă opțiune decât să fie transportați cu bacul de comercianții de opium, la fel și iezuiții care au călătorit spre Lumile Noi s-au imbarcat pe corăbiile portugheze și spaniole, după ce au cerut aprobarea regală spaniolă și portugheză pentru a face acest lucru bazându-se adesea (și erau recunoscători pentru asta) pe fondurile și protecția oferite de autoritatea seculară. Marele Francisc Xavier a fost un delegat papal, însă el era totodată delegat al regelui portughez, ajungând în Goa la bordul vasului *Santiago* în 1542 alături de guvernatorul Martim Afonso de Sousa.

Căderea din grațiile autorității seculare putea atrage după sine consecințe extrem de neplăcute. În secolul al XVII-lea, Phillipe Couplet, fiind destul de nesăbuit încât să ofenseze guvernul portughez, a trebuit să aștepte opt ani pentru un loc pe o corabie care să-l ducă de la Goa la Lisabona. Alexandru din Rhodos a fost destul de lipsit de înțeleciune încât să își exprime sprijinul față de un cleric indigen din Vietnam și, ca

răsplată pentru susținerea unei cauze atât de nepopulare, el nu a fost în măsură să găsească un loc pe nicio corabie portugheză și a fost nevoit să se întoarcă în Europa pe uscat.

Atât în zona de influență spaniolă, cât și în cea portugheză, înțelegerile ecleziastice bizare pe care puterile imperiale le stabiliseră cu Roma însemnau că misiunea iezuită de salvare a sufletelor va fi mereu influențată de țeluri și realizări mult mai mundane. Spania și Portugalia puteau revendica drepturile de navigație, cucerire și comerț în cadrul propriilor imperii, însă doar în schimbul unui angajament de a răspândi evanghelia, de a ridica biserici și catedrale și de a sprijini lucrările misionare. Roma va deveni tot mai sătulă de independența iberică în chestiunile bisericești de pe cuprinsul Asiei și Americii și va încerca să redobândească, parțial, controlul prin înființarea Congregației pentru Propagarea Credenței în 1622 — cu scopul de a coordona eforturile de evanghelizare — și prin introducerea vicarilor apostolici (o mișcare nu întotdeauna bine primită de iezuiți) ceva mai târziu în același secol.¹⁴ Însă dominația sistemelor *patronato* și *padroado* — drepturile vaste în ceea ce privește patronajul ecleziastic deținute de regii iberici — însemna că acei misionari iezuiți care se îndreptau către India, China sau America Latină erau cât se poate de conștienți de cine domina cu adevărat sferile de influență în care ei aleseseră să se miște.

Totuși, sferile de acest fel nu erau identice. Dacă spaniolii din America Latină au intenționat să modifice complet culoarea politică, culturală și religioasă a continentului — să pună stăpânire pe el, într-o măsură mai mare sau mai mică —, portughezii din Asia nu au reușit decât să susțină o rețea de fortărețe de coastă și dominația pe mare, cu foarte puțin succes sau interes față de influențarea structurii politice din interior. După cum se spunea pe atunci: portughezii erau precum peștii — foarte bine adaptați în ocean (de pildă, cât se poate de potriviți să înfrângă, prin puterea de foc și prin manevrabilitate, flotele din Malaysia și Gujarat), însă extrem de neajutorați odată ajunși pe țărm. Vreme de mulți ani, guvernul francez pur și simplu nu și-a permis să demareze o politică substanțială de colonizare în Canada, și a rămas în sarcina companiilor deținătoare de monopoluri comerciale să asigure o prezență franceză fragilă. Abia în 1663 Noua Franță a fost desemnată în mod oficial teritoriu regal. Când iezuiții mergeau la Agra sau la Pekin sau în inima teritoriului irochez, se vedeau izolați și vulnerabili.

Desigur, a fost adesea ușor ca iezuiții să se încurce în treburile și reputația imperiului, iar acest lucru s-a întâmplat adesea spre marele lor dezavantaj. Uneori erau incredibil de ghinionști, aflându-se la locul nepotrivit în momentul nepotrivit. În 1549, când un căpitan portughez a hotărât să ridice o baracă de colectare a taxelor pe insula Rameswaram, pentru a jecmăni pelerinii pe drumul spre unul dintre locurile sfinte hinduse, Antonio Criminali a fost ucis de mulțimea indiană înfuriată, devenind astfel primul martir iezuit.¹⁵ Uneori iezuiții erau găsiți vino-vați prin asociere. Când corabia *San Felipe*, sfărâmată de un taifun, a naufragiat pe insula Shikoku în 1596, timonierul vasului s-a lăudat prosteste că misionarii fuseseră avangarda zeloasă a cuceririi militare spaniole pe întregul glob. Deși nu făcea parte din strategia Societății, o astfel de asociere facilă și periculoasă între activitățile misionare și ambiția imperială a condus la executarea a trei frați iezuiți, a șase călugări franciscani și a 17 neofiți la Nagasaki, în februarie 1597.

Și nu doar paranoia noneuropeană i-a făcut pe iezuiți să își piardă viețile. Când Sebastian Rasle a înregistrat progrese considerabile în rândurile indienilor Abenaki în zona statului Maine de astăzi, la începutul secolului al XVIII-lea, autoritățile engleze din Massachusetts au hotărât că el reprezenta o influență franceză care nu era binevenită și i-a trimis o poteră pentru a-l ucide (ce anume s-a întâmplat cu trupul său nu e clar, însă o versiune a poveștii afirmă că englezii i-au adus triumfători scalpul înapoi în Boston). Astfel de legături imaginare între iezuiți și imperiu puteau totodată să stârnească tot felul de născociri și închipuiri. Christian Priber nu a fost altceva decât un filozof utopic german, care și-a întemeiat, cu inima ușoară, „Regatul Paradisului” la Great Tellico printre indienii Cherokee din statul Tennessee de azi în anii 1730, însă pentru englezi era un lucru așa de firesc să asocieze Societatea lui Isus cu rivalii lor imperiali încât, atunci când Priber a început să se amestece în interesele comerciale englezești, a apărut o bănuială cât se poate de firească, deși cu totul inexactă, că el ar fi agent francez iezuit.¹⁶

Existau, cu toate acestea, multe avantaje ce puteau rezulta de pe urma asocierii cu imperiul. Iezuiții au exploatat cu dibăcie uimirea și teama cu care erau priviți invadatorii europeni, îndulcind în același timp, fără scrupule, pastila convertirii cu promisiuni de mijlocire a alianțelor militare și comerciale europene. Uneori era transmis cât se poate de răspicat mesajul că existau șanse ca, prin oferirea de sprijin

pentru iezuiți, permițându-le să predice în teritoriile tale sau, mai bine, lăsându-te convertit de ei, să câștigi favorurile soldaților și comercianților europeni. Indienii din Noua Franță știau prea bine că negustorii francezi erau mai înclinați să furnizeze arme celor botezați și, într-o epocă în care activitatea comercială dintre China și Japonia a fost mai scăzută ca oricând, se zvonea că Omura Sumitada a fost ademenit să se convertească la creștinism prin „stârnirea speranței că vasul China (corabia comercială portugheză ce sosea odată pe an) va ancora în porturile sale”¹⁷. Mătăsurile chinezești, alături de aurul și armele europene, s-au dovedit instrumente evanghelice nefirești, dar eficiente.

Exploatarea unor astfel de legături putea merge prea departe, iar atunci când Gaspar Coelho a promis ajutor militar portughez Imperiului japonez pentru invadarea Chinei, superiorii săi au fost îngroziți. Însă era o realitate persistentă a vieții imperiale, vizibilă cu mult înainte ca iezuiții să intre în joc, faptul că puteau fi câștigați noi convertiți prin fluturarea promisiunii unei asocieri cu puterile europene. Întreaga comunitate Parava din sudul Indiei fusese dispusă să se boteze pentru a obține ajutorul militar portughez împotriva agresivei dinastii Zamorin din Calicut, iar când conducătorul Tanorului a ales să fie botezat, el a insistat ca ritualul să fie săvârșit cu cât mai multă pompă, cu participarea cât mai multor corăbii portugheze și a cât mai multor portughezi cu putință, astfel încât vecinii săi să fie profund impresionați de cât de bune erau relațiile lui cu *ariviștii* europeni intimidanți.¹⁸

Totuși, în cele din urmă acesta a fost doar un alt tip de persuadare, deși un tip sordid. Întrebarea mai dificilă era dacă ar fi fost sau nu acceptabil să beneficiezi de, să aperi și chiar să participi la intervențiile în forță ale puterilor coloniale. La Cuncolim, în cadrul arhidiecezei de la Goa, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, părea cât se poate de acceptabil.

* * *

Pe 25 iulie 1583, cinci iezuiți au fost uciși, în moduri oribile, în orașul Cuncolim. Iataganele, lăncile, săbiile și săgețile le-au oferit lui Rudolph Acquaviva (un veteran al misiunii mongole), lui Peter Berno, Francis Aranha, Alphonsus Pacheco și Anthony Francisco o cale către beatificare (obținută prin grația papei Leon al XIII-lea în 1893). Faptul că nimeni nu s-a gândit să îi comemoreze pe neofiii creștini băștinași care au murit alături de ei va deveni un permanent motiv de resentimente.

Cei cinci iezuiți, la începutul unui tur al locașurilor misiunii Salsette, au sosit în Cuncolim pentru a ridica o cruce și pentru a alege un loc pentru o biserică nouă. Dar populația din Salsette se săturase de amestecurile creștine și și-a amintit de momentul invadării provinciei, când misionarii iezuiți au mășăluit umăr la umăr cu trupele portugheze. Pe durata ultimelor două decenii le fusese impusă povara unor noi taxe portugheze, expedițiile punitive zdrobiseră idoli și temple hinduse, iar un oraș precum Cuncolimul, ai cărui idoli și ale cărui temple somptuoase se aflau la baza bunăstării sale economice, suferise enorm. Asta reprezentau cei cinci martiri de la Salsette, și localnicilor nu le era străin faptul că unul dintre iezuiți, Peter Berno, mai fusese anterior în Cuncolim, unde distrusese un mușuroi de furnici și măcelărise o vacă, considerate sacre.

Legătura dintre evanghelistul iezuit și ambiția colonială putea fi observată limpede de toată lumea, iar ea va fi ulterior accentuată de felul viclean și crud în care autoritățile seculare i-au tratat pe asasinii iezuiților.¹⁹ Desigur, preoților care au murit li s-a acordat o mare importanță de către credincioși: după modelul lui Francisc Xavier, brațul drept al lui Acquaviva va fi trimis la Roma în 1600 ca relicvă neprețuită, brațul stâng mergând la colegiul Societății din Napoli după alți nouă ani. Însă acest aspect nu ar trebui să umbrească faptul că incidentul de la Cuncolim subliniază o relație între iezuiți și imperiu chiar mai puțin inocentă decât funcțiile lor de diplomați sau de spioni.

Mai mult, acest incident nu a fost unul izolat. Tratatul despre convertire din 1556 al lui Manuel da Nóbrega, prima reflecție pe tema unor astfel de chestiuni scrisă de un iezuit în Brazilia, insista că pentru a câștiga sufletele indiene în slujba cauzei lui Cristos sunt necesare anumite măsuri prealabile de subjugare. Așa cum iezuiții au mășăluit alături de soldați în Europa într-un efort de recatolicizare a comunității, capelanii iezuiți au mășăluit alături de expediții punitive și pacificatoare de-a lungul Asiei și al Americilor. În momente de entuziasm aprins, unii membrii ai Ordinului au propus chiar invazii militare în Mecca, Angola și chiar în marele Imperiu chinezesc. Iezuiții cunoșteau valoarea forței, și-au adus din plin contribuția la dărâmarea templelor și nu aveau nimic împotriva exploatării infrastructurilor europene cu scopul de a-și impune valorile lor morale. La Goa, funcționarul însărcinat cu plasarea orfanilor în cadrul familiilor convertite, îndepărtându-i astfel de rudele lor necredincioase, era adesea un iezuit.²⁰

Relația dintre Societatea lui Isus și autoritățile imperiale în Asia și în Americi a fost, totuși, departe de perfecțiune, iar relația dintre Societate, negustorii independenți și aventurieri era încă și mai proastă. Iezuiții erau percepuți de mulți ca sursă alternativă de putere și de influență în Lumea Nouă, o percepție care va avea o contribuție majoră în atacurile fatale asupra Societății din secolul al XVIII-lea. Mai mult, ei aveau obiceiul neplăcut de a critica excesele coloniale. Iezuiții au zdrobit idoli, au pornit odată cu primul val al invaziei europene, au luat în derâdere și au călcat în picioare cutumele și credințele locale, însă au putut totodată, prin persoana unui individ ca António Vieira, să denunțe păcatele lui Maranhão.

Vieira a adresat membrilor congregației sale coloniale o întrebare ciudată în 1653: oare știau ce voia Dumnezeu de la ei pe durata postului Paștelui? Răspunsul, destul de simplu, era că Dumnezeu dorea ca ei să rupă lanțurile nedreptății și să îi elibereze pe acei oameni pe care îi opri-mau și îi înrobeau. Congregația, a continuat el, căzuse într-un păcat de moarte, trăia într-o stare de condamnare, gata să coboare direct în iad. Faraonul îi ținuse pe israeliți captivi, și din cauza asta pământul s-a acoperit cu broaște, aerul s-a umplut de țânțari, râurile s-au transformat în sânge, iar norii au slobozit tunete și fulgere. Nu era, astfel, de mirare ca un ținut în care populațiile locale erau ținute într-o captivitate nedreaptă pentru a sluji ambițiilor lacome ale coloniștilor portughezi să sufere propriile pedepse trimise de Dumnezeu: ciuma olandezilor, vărsatul de vânt, foametea și seceta. Vieira a anticipat contraargumentele coloniștilor și le-a expediat rapid: „Cine o să ne aducă o găleată cu apă sau o să ne care un braț de lemne? Cine o să ne macine maniocul? Vor trebui să facă asta nevestele noastre? Fiii noștri?” „Da, a insistat preotul, și iarăși da. Voi, nevestele voastre și fiii voștri.” Era mai bine să trăiești de pe urma sudorii frunții tale decât din sângele altora. Urmați-mi sfatul, a încheiat Vieira, și veți merge în rai, nu în iad.²¹

„Orice om care îi lipsește pe alții de libertate și, fiind în măsură să le-o redea, nu o face, e condamnat“, a declarat Vieira cu măreție. Însă Vieira nu a fost un sfânt dintr-o altă lume. Acasă, în Portugalia, el juca rolul unui politician abil, șiret: chiar în această predică, pe cât de energică a fost ea, a fost rezervat ceva timp pentru a-i convinge pe ascultători că recomandările lui Vieira erau avantajoase și din punct de vedere

economic. Pivotalul carierei sale misionare a fost noțiunea, indiscutabil excentrică, că Dumnezeu dorea să întemeieze o a cincea monarhie universală sub controlul portughezilor și că acest obiectiv putea fi atins prin intermediul unor metode crunte: „sângele ereticilor din Europa și sângele musulmanilor din Africa, sângele păgânilor din Asia și din America“, tot acest sânge va trebui să fie vărsat pentru scopul măreț al „cuceririi și subjugării tuturor regiunilor pământului sub un singur imperiu“.

Vieira nu a avut absolut nicio obiecție față de înaintarea colonială *per se*. Nici nu a fost atât de „luminat“ pe cât ar părea să sugereze predicile sale pline de inspirație. El era pe de-a-ntregul convins de superioritatea culturală și morală europeană — Dumnezeu dorea cu siguranță ca indienii să fie eliberați, însă „Dumnezeu susține așa de mult cauza libertății, încât o acordă chiar și celor care nu o merită“. Iar compasiunea lui era oarecum selectivă: ce altă cale mai bună de a înlătura povara oribilă de pe umerii amerindienilor era decât creșterea numărului de sclavi negri africani care veneau în colonii?

Vieira nu era un Peter Claver sau un Alfonso de Sandoval care să-și câștige o reputație în Cartagina, punctul terminus al comerțului cu sclavi africani, prin împărțirea hranei, a milei și a mântuirii la bordurile corăbiilor abia sosite pline cu oameni tratați într-un mod groaznic. Nu era un Bartolomé de Las Casas, condamnând comportamentul Spaniei față de populațiile indigene și dezbătând cu Juan Ginés de Sepúlveda tema egalității și a raționalității amerindienilor la Valladolid în 1550. Însă Vieira *a aparținut* într-adevăr tradiției clericale robuste și decente care, în formele ei mai timpurii, impusese politicilor europene, în 1512, Legile umanitare de la Burgos (ce încercau să normeze comportamentul coloniștilor în cele două Americi) și care a dus o campanie viguroasă împotriva unei instituții atât de detestabile precum *encomienda*, prin care localnicii erau dați în primire, fără remușcări, coloniștilor spanioli pe viață: un sistem care nu îi transforma, în mod strict, în sclavi, însă care nu făcea din ei nici angajați care munceau pentru leafă.

Iezuiții, urmând încă o dată exemplul lui Xavier, vor critica adesea moralitatea coloniștilor. Din Asia au venit plângeri că „există nenumărați portughezi care cumpără o droaie de fete și se culcă cu toate, iar acest lucru se cunoaște în mod public... un bărbat în Malacca avea 24 de femei de diferite rase, făcându-le pe toate slavele lui și bucurându-se de toate“. ²² În partea cealaltă, în Brazilia, Manuel de Nóbrega considera că e scandalos faptul că unii coloniști nu se mai spovediseră de 17 ani, mai ales că aveau, cu siguranță, multe de mărturisit. ²³ Iar iezuiții

vor depune uneori eforturi considerabile pentru a apăra populația locală. Putea fi vorba de argumente moderate, ca atunci când Luis de Valdivia a solicitat suspendarea muncii neplătite în rândurile araucanienilor din Chile.²⁴ Sau, *in extremis*, chiar de o campanie de înarmare a populațiilor locale cu muschete.

Iezuiții au menținut misiuni permanente în Paraguay încă din primii ani ai secolului al XVII-lea, cu o activitate deosebită în *reducciones*-urile* stabilite în rândurile populației Guaraní dintre râurile Paraná și Paraguay. Problema era că oportuniștii din São Paulo, spre marea iritare a autorităților locale, se aventurau în această zonă în căutarea sclavilor. S-a calculat că 70 000 de indieni Guaraní au fost capturați de acești *paulistas* sau *mamelucos*^{**}, mare parte dintre ei între anii 1629 și 1631. Iezuitul Antonio Ruiz de Montoya a considerat că singura lui opțiune era să pornească în marș cu peste 12 000 de indieni spre un loc sigur, la 650 de kilometri în josul râului, în teritoriul dintre râul Uruguay și coastă.

A fost o călătorie legendară la al cărei capăt aveau să ajungă în viață doar o treime dintre imigranți, însă nu a reușit să rezolve prea multe probleme, de vreme ce raidurile de vânare a sclavilor au continuat. Iezuiții au hotărât să ceară permisiunea de a înarma indienii Guaraní, iar conflictul a ajuns în punctul său culminant la confluența râului Mbororé. Aici, în 1641, îndrumați de sfaturile militare ale iezuiților, trupele de indieni Guaraní au respins peste 500 de *paulistas* și pe cei 1 700 de indieni pe care îi luaseră ca sclavi, într-o serie de ambuscade pe uscat și pe mare. Aceasta nu a fost o luptă între iezuiți și autoritatea colonială. Stăpânii de sclavi, lipsiți de scrupule, erau aventurieri proscrisi, care nu ascultau de nimeni și de nimic. Însă a fost, dincolo de orice îndoială, o bătălie vestită între iezuiți și cele mai josnice atitudini colonialiste europene.²⁵

* * *

A crede că populațiile indigene nu trebuiau să fie abuzate sau supuse sclaviei nu era în mod necesar același lucru cu a crede că ele erau egalele burghezilor rafinați ai Spaniei, Franței sau Italiei. Legendarele asimilări

* În textul original *reductions*, din expresiile spaniole *reducciones de indios* și, mai simplu, *reducciones* sau *congregaciones*, așezăminte fondate de coloniștii spanioli în scopul asimilării culturale și religioase a populațiilor indigene (*n. trad.*).

** Termen de origine portugheză desemnând prima generație de urmași a unei combinații mixte, între europeni și amerindieni (*n. trad.*).

cultural-religioase din Paraguay erau în esență un exercițiu de paternalism (unul care nu a reușit vreodată să înlăture complet obiceiul enervant al populației locale de a raționa). Cât despre José de Acosta, el a fost foarte tulburat de excesele violente ale vieții coloniale, însă nu a avut îndoieli în privința legitimității de ansamblu a întreprinderii colonialiste și a superiorității Europei creștine. Era de neclintit în convingerea că impuritățile păgânismului trebuiau eliminate, că orice urmă de sincretism trebuia ștearsă și că Europa era „partea mai bună și mai nobilă a lumii“. Peru, prin contrast, era ca o fiică urâtă, mântuită doar prin zestrea bogățiilor ei minereale.²⁶ Acosta respingea sclavia, dar se opunea totodată amestecului de sânge, copiilor mețiși care cresc și devin preoți catolici.

Iezuiții vor încerca uneori să își protejeze enoriașii de obiceiurile europene nesănătoase: făceau adeseori comparații deloc măgulitoare între noii creștini din Canada și cei plictisiți, corupți ai Franței; de multe ori refuzau să accepte valoarea aculturației franceze sau hispanice a unor întregi comunități. Câțiva iezuiți din China s-au arătat fascinați de noțiunile și panaceele unei filozofii sofisticate precum confucianismul. Chiar mai mulți iezuiți au urmat cu regularitate exemplul colegului lor Francisco Suárez, insistând că un necredincios era fundamental diferit de un eretic european. Cel din urmă era încăpățânat, a avut șansele sale de a îmbrățișa adevărata credință și le-a respins; primul era o creatură rațională căreia, până în aceste zile, nu i se oferise niciodată prilejul de a căuta mântuirea. Acest lucru însemna cu siguranță că, în condiții ideale, lui ar trebui să i se permită să îl primească în suflet pe Cristos printr-o alegere liberă, neimpusă cu forța.

Desigur, iezuiții au fost de la un capăt la celălalt europeni moderni timpurii, siguri de statutul lor cultural, nerăbdători, în mare parte, să ponegrească și să calce în picioare credințele rivale, dispuși, din când în când, să exploateze legăturile lor cu imperiul. Ideea lor că populațiile indigene ar putea fi convertite a fost, după standardele vremii, o atitudine destul de generoasă. Însă ei au s-au gândit și că populațiile indigene *ar trebui* să fie convertite, fapt care, pentru oamenii printre care Societatea și-a ridicat așezămintele evanghelice, era, cel puțin, supărător.

Societatea lui Isus a încercat să reflecteze asupra misiunii ei de evanghelizare. Iezuiții recurgeau, uneori, la dărâmarea templelor localnicilor, dar puneau totodată mare preț pe conceptul de persuasiune. Aceasta, desigur, putea însemna multe lucruri: predici energice și gravuri în lemn înspăimântătoare intenționau, de pildă, să dezvăluie

torturile și grozăviile iadului. Frica a fost mereu un buzdugan util al credinței, iar iezuiții din Noua Franță erau convinși de „efectul bun” ce putea fi obținut prin imaginile demonilor care „supun sufletul la diferite cazne, cu flăcări, cu șerpi, cu clești încinși”.²⁷ Dar exista loc și pentru subtilități, grijă și blândețe, o datorie, din Huronia și până în Pekin, de a hotărî cât de departe puteai merge, în vederea asigurării convertirilor, cu adaptarea la împrejurările locale. Dușmanii Societății au privit acest lucru ca pe o practică a compromisului blasfemiator. Adaptarea nu era o tactică îmbrățișată de întreaga Societate, una cu care să fie de acord fiecare misionar iezuit, însă ea e cea care avea să dea faimă misiunilor iezuite și care, pe măsură ce se scurgeau deceniile, avea să creeze Ordinului o mulțime de probleme.

Adaptarea

... după ce au învățat limbile și obiceiurile țării, ei adoptă obiceiul pocăișilor indieni... acceptă toate obiceiurile lor, deși niciodată într-o manieră supărătoare și neplăcută, și stau, astfel, pe pământ cu picioarele încrucișate; mănâncă pe jos, fără să atingă vreodată ceva cu mâna stângă, gest care, în opinia aceluiași popor, ar fi contrar tuturor regulilor de decență și politețe; postesc continuu, mâncând o singură masă pe zi, formată din fructe, ierburi și puțin orez fiert în apă... dacă primii misionari din Madurai ar fi refuzat să se supună acelei vieți riguroase, zelul lor s-ar fi dovedit inefficient și nu ar fi putut converti, așa cum au făcut, câțiva brahmani și peste 150 000 de idolatri.

Călătoriile câtorva misionari învățați ai Societății lui Isus în diverse zone ale Arhipelagului, India, China și America, 1713²⁸

Un părinte străin ale cărui limbă, îmbrăcăminte, tradiție și obiceiuri erau atât de ridicole în ochii noștri încât, atunci când l-am văzut la început, el nu a servit altui scop decât acela de a ne oferi prilejuri de a râde de el, de a glumi pe seama lui și de a-l ridiculiza.

Sanga Hoki no Kami despre sosirea primilor misionari iezuiți²⁹

Membrii Societății lui Isus știau foarte multe lucruri despre pericolele tratării cu dispreț a atitudinilor și a așteptărilor unei culturi străine. Iezuitul portughez John de Britto trăise în India vreme de șapte ani

înainte de a se muta într-o casă de la marginea teritoriilor lui Raghunatha Thevar, conducătorul Maravei, la sfârșitul anului 1686. Poziția oficială a regelui, rezultatul acțiunilor legale împotriva lui Britto și a altor creștini mai devreme în acel an, era ca iezuiților să li se interzică să predice pe teritoriile sale, deși probabil era dispus să le treacă prezența cu vederea. Dar apoi o rudă a regelui, Tadiya Thevar, a hotărât să se convertească la noua și ciudata religie, atât de disprețuită de brahmanii locali. Tadiya era poligam și, motivat de noua lui credință, a renunțat la toate soțiile sale, cu excepția uneia.

Această convertire i-a încântat pe noii săi consilieri spirituali, însă a făcut-o să sufere îngrozitor o femeie numită Kadalai, cea mai tânără dintre soțiile sale și, mai important, nepoata regelui din Marava, ce se arătase până atunci tolerant. Convins că onoarea familiei sale fusese pătată de iezuiții neobrazăți și de dubioasele lor standarde morale, regele s-a hotărât să-l vâneze pe de Britto. După ce vrăjitoria nu a reușit să-i vină de hac, regele l-a trimis pe misionar, la fel ca în Hamlet, cu instrucțiuni tainice la fratele său Uriya Thevar. De Britto credea că era doar trimis în exil: Uriya știa că de Britto trebuia să fie ucis. Ajungând în provincia Urayur în februarie, iezuitul a fost decapitat cu un iatagan (a fost nevoie de trei lovituri), mâinile și picioarele i-au fost tăiate și legate de trup, apoi rămășițele i-au fost atârinate — un avertisment cât se poate de grăitor — în vârful unei prăjini înalte din lemn.³⁰

Se părea că predicarea și promovarea moralității occidentale puteau fi plătite cu un preț îngrozitor. Nu că acest lucru i-ar fi stingherit vreodată pe misionarii iezuiți în strădania lor de a afurisi ceea ce pur și simplu nu puteau accepta. Societatea era cunoscută pentru disponibilitatea de a se adapta la anumite aspecte ale culturilor străine (de Britto însuși fusese destul de încântat să poarte un costum local), însă unele lucruri păreau a fi, indiferent de circumstanțe, intolerabile: totul se reducea, până la urmă, la a trage o linie pe marea de nisip a moralei. Lui Jacques Marquette, în vreme ce își conducea activitatea misionară printre indienii Illinois din America de Nord, i s-a oferit o pipă a păcii. În ciuda faptului că nu s-a simțit deloc în largul lui mânuind un asemenea instrument bizar, nu a văzut niciun rău în a participa la ritual, până într-un anumit punct: „nu trebuie să refuzi, pentru că altfel treci drept dușman, sau cel puțin ești considerat nepoliticos. Totuși, e suficient să te prefaci că fumezi.”³¹

Asimilarea culturală moderată, care (încă o dată) își are originile în primul apostolat al lui Xavier, putea fi întâlnită, practic, în fiecare misiune iezuită; niciuna dintre acestea nu avea să fie însă mai vestită și mai controversată decât cea a predecesorului lui de Britto, Roberto de Nobili. Sosind în Madurai în 1606, de Nobili a fost mereu departe de a se converti la obiceiurile băștinașilor, orice vor fi spus ulterior criticii săi, dar și-a dat seama că, pentru a fi luat în serios în societatea indiană, ar face bine să îmbrace robele galbene ca șofranul ale unui *sannyasi*, de vreme ce oamenii în straie europene erau foarte probabil să fie respinși ca *parangi*, străini detestați. El a încetat totodată să mănânce carne, pește și ouă, s-a apucat să învețe tamila și sanscrita, a renunțat la vorbirea portughezei, a adoptat un nume tamil și, în timp ce își concentra eforturile în direcția ilustrei clase brahmane, a întemeiat o clasă separată de preoți pentru cei de pe treptele inferioare ale sistemului de castă.³²

Era un ecou clar al politicii inaugurate de Matteo Ricci în China, când acesta s-a îmbrăcat precum un învățat confucianist și a luat aminte la obiceiurile elitei intelectuale a Imperiului, și de Alexandru din Rhodos, evanghelistul din Vietnam care purta cozi împletite și papuci. Dacă Alessandro Valignano a considerat că are sens zugrăvirea unei pastorale a intelectului în imperiile străvechi ale Orientului, el i-a îndrumat totodată pe misionarii din Japonia în a dobândi „obiceiurile locale de bună creștere”, în a-și decora casele în stilul japonez, instalându-și chiar pavilioane pentru servirea ceaiului, și în a mânca orez și supă la mese joase, în stil japonez. Ar fi, de asemenea, o idee excelentă, a sugerat el, dacă iezuiții și-ar rezerva ceva timp pentru a se spăla mai des.

Chiar și în Noua Franță, unde datoria de a respinge moravurile locale era luată foarte în serios, diferențele culturale erau uneori depășite. Paul Le Jeune părea să fie cât se poate de conștient de natura schimbătoare a convențiilor culturale. „Oh, cât de slabe sunt judecățile oamenilor!”, a declarat el, „unii văd frumusețe acolo unde alții văd doar urâciune. Cei mai frumoși dinți în Franța sunt cei mai albi; în Insulele Maldive albul dinților e considerat semn de slăbiciune, iar ei îi pictează cu roșu pentru a fi frumoși; iar în China, dacă nu mă înșală memoria, oamenii îi pictează cu negru. Oare cum e corect?”³³ Condamnarea fiecărui aspect mărunț al unei culturi era un act intelectual superficial și în aceeași măsură o conduită contraproductivă, și poate că, sugera Le Jeune, un misionar în Noua Franță ar face bine să cultive amabilitatea, smerenia, răbdarea și o milostenie generoasă.³⁴

Capete luminate precum Jean de Brébeuf i-au îndemnat pe colegii lor să se supună moravurilor și cutumelor locale oriunde era posibil, ori de câte ori un anumit obicei putea fi gândit ca neutru din punct de vedere moral. Când te afli printre cei din tribul Huron, îndemna el, nu îți lăsa niciodată gazdele să aștepte, poartă mereu cu tine o cutie cu iască, fiind cunoscută pasiunea lor pentru fumat, și nu adresa prea multe întrebări, de vreme ce indienilor Huron nu le plac vorbăreții. Cel mai important, vâslește în canoe doar dacă intenționezi să o ții așa pe durata întregii călătorii, pentru că indienilor Huron nu le plac cei care nu își păstrează ritmul de muncă. Era o idee foarte bună să respecti importanța oferirii de daruri în cultura Huron, iar în timpul unei întâl-niri, Brébeuf „a înfățișat cu abilitate adunării un colier din 120 de mărg-ele de porțelan, spunându-le indienilor că acesta era dăruit pentru a ușura greutatea drumului către rai”.³⁵ A respinge această încercare, considerând-o tentativă de mituire, înseamnă a o interpreta greșit.

Strădaniile iezuiților de a discerne ce putea fi pe placul populațiilor indigene sau ce le putea dezarma erau adesea simpliste, uneori erau chiar jignitoare, însă unele tactici, precum încercările iezuiților canadieni de a înțelege și de a imita tehnicile retorice locale, au fost ingenioase. Mai mult, așa cum subliniau iezuiții, astfel de strategii își aveau o obârșie veche și onorabilă în tradiția creștină. Ele au fost suficient de bune pentru Bonifaciu și Chiril, printre triburile medievale ale Europei de Nord, și fuseseră de folos pentru cel mai mare dintre apostoli. Nu susți-nuse oare Pavel ideea de a te transforma în toate lucrurile, pentru toți oamenii? Nu îi criticase el pe creștinii timpurii care doriseră să îi excludă de la credință pe cei care nu erau evrei pentru că nu fuseseră cir-cumciși? Chiar și Dumnezeu fusese dispus să își adapteze mesajul pentru a-l face accesibil urechilor nevrednice ale umanității: „așa cum Dumnezeu s-a făcut pe Sine om pentru a-i face pe oameni ai lui Dum-nezeu... unui misionar nu îi este teamă să se facă pe sine sălbatic, așa zicând, în scopul de a-i face creștini... trebuie să îi urmăim în casele lor și să ne adaptăm după apucăturile lor, oricât de ridicole ar părea ele”.³⁶

Însă, au insistat imediat vocile critice, una era să te adaptezi la con-vențiile seculare, să porți pălăria cuvenită, și cu totul alta era să te joci cu versetele sfinte ale scripturii sau cu normele religioase și cu ritualurile Bisericii Catolice. Era oare într-adevăr acceptabil să prelungești politica de adaptare și de acomodare în sfere mult mai pronunțat religioase?

În spatele acestor critici aduse adaptării misionare a stat convingerea stăruitoare că ar exista o înclinație a iezuiților pentru a tolera, și chiar admira, credințele existente, de a căuta baze spirituale comune, de a se bucura atunci când o imagine sau idee cu tentă creștină, cum ar fi un mit al potopului, un șarpe, un arbore al vieții, era descoperită în cartea sfântă a unei alte culturi. Iar dacă a aplauda un lucru precum confucianismul, a susține că în spatele interpretărilor greșite acesta avea un nucleu valoros, era un fapt destul de grav, atunci extremele mișcării „figuriste“, ideea că filozofia confucianistă nu doar împarte unele baze comune cu creștinismul, dar că l-a și prefigurat, reprezenta genul de teorie temerară, inoportună, care nu doar că îi putea transforma în dușmani pe cărturarii chinezi ce se mișcau mulțumiți în cadrul unei paradigme neo-confucianiste, ci îi putea alarma cu ușurință și pe acei critici europeni ai Ordinului care se încruntau în fața strădaniilor sale de a iniția un dialog cu filozofiile păgâne.³⁷

Unele tactici de adaptare erau mult mai superficiale: animarea sărbătorilor creștine în India cu focuri de artificii, cu saltimbanci și circari; realizarea decorațiilor pentru altar din mărgele și ghimpi de porc spinos în Noua Franță; îmbinarea stilurilor arhitectonice locale și occidentale în biserici și în arta religioasă din jurul lumii. Iar atunci când Barthélemy Vimont a ținut liturghia la Ville Marie în luna mai a anului 1642, el nu a văzut niciun rău în a folosi licurici pentru a lumina cupa cu Sfânta Împărtășanie.³⁸ Nu exista o modalitate mai bună de a întări convingerile unui samurai convertit decât utilizarea unor trimiteri militare în predici și în cateheză. A abandona credința în fața persecuției și a ostracizării sociale, se sublinia mereu, însemna să te comporți ca un general laș care se retrage pe ascuns din bătălie atunci când împrejurările încep să se întoarcă împotriva lui. Dacă o cultură dispunea de gusturi artistice bine dezvoltate, exista oare o modalitate mai bună de a atrage potențiali convertiți decât utilizarea interesului lor pentru muzică și spectacol?

Însă era oare chiar așa de inocent să exploatezi fascinația indienilor huron față de vise (după multe relatări, o fascinație bazată în cea mai mare parte pe superstiții) pentru a grăbi convertirea sau să înlocuiești fetișurile păgâne cu noile amulete creștine? Unele voci critice susțineau că ar fi sesizat păcate provocate prin omisiune — o tendință de a evita menționarea crucificării în China (unde aceasta era o pedeapsă pentru criminalii de rând) sau de a ocoli discuția despre transsubstanțiere în

Noua Franță (unde misionarii se temeau că aceasta ar putea submina predicile constante contra canibalismului).³⁹ Alții i-au criticat pe misionarii iezuiți care le permiteau convertiților să păstreze aspecte ale vechilor credințe și filozofii, pe care se presupunea că le abandonaseră. Multe sprâncene s-au ridicat atunci când Roberto de Nobili nu a insistat ca brahmanii convertiți de el să renunțe la veșmintele sfinte, la smocurile de păr și la însemnele cu pastă de santal de pe frunte. Desigur, au susținut criticii, astfel de lucruri aveau o semnificație religioasă la polul opus creștinismului. Nu erau lucruri cu o natură neutră. Și care era justificarea lui Ricci pentru faptul de a-i fi lăsat pe noii creștini să rămână la riturile ancestrale și la venerarea lui Confucius? O astfel de politică religioasă ar duce cu siguranță la un sincretism de cea mai joasă speță și la un gen confuz, poluat de creștinism. Argumentul lui Ricci că astfel de rituri posedau, în esența lor, o semnificație mai degrabă laică decât religioasă — acte de afecțiune filială față de membri decedați ai familiei, convenții ale unei elite erudite hotărâte să își onoreze maestrul ei filozofic — a fost obiectul unei dispute aprinse.

Și mai era problema limbajului. Încă de la prima Cincizecime, convingerea că toți creștinii ar trebui să audă cuvântul lui Dumnezeu în propria limbă prinsese rădăcini adânci în Biserică. Iezuiții (chiar dacă tindeau să se concentreze asupra limbilor elitei, chiar dacă erau nevoiți să se bazeze pe traducători și chiar dacă uneori trebuiau să-și limiteze comunicarea la gesturi) au luat într-adevăr acest angajament foarte în serios. Un efect al acestui fapt a fost contribuția iezuită uriașă la analizarea și codificarea limbilor lumii. Joseph Anchieta va redacta gramatici ale limbilor tupi și guarani în America Latină; Enemond Massé și Jean de Brébeuf vor alcătui un dicționar francez/huron în Noua Franță; de Nobili va dobândi o erudiție desăvârșită în limbile sanscrită, tamilă și telugu; Alexandru din Rhodos va alcătui un dicționar latin/persan/annamite, iar sistemul său de a scrie caracterele vietnameze în alfabetul latin este păstrat până în prezent. Strădaniile iezuite de a descrie diferitele limbi ale Americii Latine încă formează baza clasificării lingvistice a continentului.⁴⁰ Efortul academic de adaptare la sisteme lingvistice contradictorii — categoriile aflate în permanentă concurență, inflexiunile, părțile de vorbire, modalitățile de a alcătui verbe — a constituit o realizare uriașă, chiar dacă mulți dintre iezuiți au încercat și au dat greș, pe cont propriu, de-a lungul a mulți ani lungi și frustranți, în stăpânirea limbilor locale.

Însă, avertizau criticii, deși era un lucru vrednic de stimă să îl traduci pe Esop în japoneză sau să traduci o lucrare clasică chineză precum *Arta războiului* în franceză, era destul de periculos să utilizezi figuri de stil și imagini locale pentru a explica doctrine complexe sau să traduci concepte religioase fundamentale în dialectele locale. Ce se întâmpla dacă unor astfel de limbi le lipsea un vocabular adecvat (indienii huron pur și simplu nu aveau un cuvânt pentru păcat)? Ce se întâmpla dacă noțiuni abstracte sau universale nu erau suficient dezvoltate? Deși unii iezuiți și-au petrecut timpul încercând să identifice și să codifice gramatici universale și originile comune ale tuturor limbilor pământului, limba și cultura nu sunt niciodată separate, fiecare dă formă celeilalte, iar riscul de a modifica unele sensuri sau de a genera conotații neprevăzute e mereu prezent.

Xavier învățase acest lucru în Japonia secolului al XVI-lea, când, fiind prost sfătuit, a folosit cuvântul japonez *Dainichi* pentru a-l reprezenta pe Dumnezeu creștin: din păcate cuvântul însemna în realitate ceva de genul „o forță a înțelepciunii personale care luminează universul”, și prin urmare a făcut ca religia creștină să pară încă una din sectele budiste. Când Ricci a folosit cuvintele chinezești *Tian* (rai) sau *Shangdi* (Stăpân al Văzduhului) pentru Dumnezeu, unii critici s-au temut că ideile trezite în mințile chinezilor erau departe de a conștina cu ceea ce intenționaseră creștinii europeni. Însă care era alternativa? Importarea unor transliterații stângace precum *De-us-e*, care era evident mai aproape de latinescul *Deus*, dar care prezenta riscul de fi o cochilie lingvistică golită de conținut, lipsită de orice sens real în mințile chinezilor?

Disputele în jurul unor astfel de chestiuni au fost fierți la foc mic în cadrul misiunilor iezuite. Claude Visdelou a respins categoric strategiile lui Ricci, Jean Valat le-a interzis convertiților săi să practice ritualuri ancestrale, în Etiopia unii preoți au refuzat să facă cele mai mici concesii îndelungatei practici religioase anterioare, ne-romane — impunând calendarele catolice, încercând să scoată circumcizia în afara legii —, iar rivalii din ordinele cerșetorilor și opozanții seculari ai iezuiților au dus o campanie continuă pentru scoaterea în afara legii a metodelor lui Ricci și de Nobili.⁴¹

Răspunsurile iezuiților au fost adesea înțelepte. „Nu se obișnuia oare mereu printre primii creștini, a întrebat de Nobili, ca Sfinții Părinți să se adapteze oamenilor în orice aspect posibil atunci când era vorba de convertirea lor, transpunând chiar și obiceiurile superstițioase

și idolatre peste cucernicia creștină, prin conferirea unor sensuri noi?“ „Așa s-a întâmplat cu apa sfințită, alimentele, lumânările sfințite, cu ramurile de la ușile bisericilor, cu dansurile de la sărbătorile sfinților și cu multe alte lucruri.“ Era bine de ținut minte, au afirmat alții, că povestea creștinismului timpuriu a fost una de asimilare, de adaptare la temele și la conceptele filozofiei grecești. Iar răspunsul era uneori plin de duh.

De Nobili considera că e imposibil să scoți în afara legii într-o cultură străină tot ceea ce pare a avea o rezonanță religioasă. Într-un loc precum India, ritualurile și incantațiile păreau să însoțească activități banale precum spălatul pe dinți, călăritul și ștergerea podelelor. Pe lângă aceasta, europenii ar trebui să fie ultimii oameni care să condamne rămășițele trecutului superstițios sau bazele comune pe care le-au împărțit trecutul păgân și prezentul creștin: „care dintre ei [în Europa]... s-a abținut vreodată de la a se căsători pe motivul că ceremonia nupțială se credea că e tutelată de zeul căsniciei? Sau cine a șovăit vreodată să respecte castitatea pe motiv că, pe când erau păgâni, considerau că acea chemare se afla sub patronajul zeiței Diana?“⁴²

Au fost scrise tratate, au fost trimiși către Europa emisari care să pledeze în favoarea acestei viziuni, dar în cele din urmă iezuiții de felul lui Ricci purtau o luptă solitară, pentru o cauză pierdută. Riturile de la Malabar ale lui de Nobili (rămășițele brahmanice) au fost privite cu bunăvoință de Roma în 1623, însă, după un secol de altercații dure, ele au fost condamnate de compendiul și de constituția papală din 1734 și 1744. Ritualurile chineze au fost aprobate de Roma în 1615, condamnate în 1645 și sancționate din nou în 1656. În 1704 și 1715, proclamațiile papale au pus încă o dată sub semnul întrebării corectitudinea riturilor confucianiste și străvechi, utilizarea unor cuvinte precum *Tian* și *Shangdi*, iar o interdicție definitivă a fost emisă de Benedict al XIV-lea în 1742. Acesta era genul de amestec îndrăzneț al Vaticanului ce îi plăcea foarte tare împăratului chinez, un bărbat care accepta, mult mai ușor, metodele lui Ricci. După ce obținuse un edict de toleranță în 1679, în 1717 comunitatea creștină era pusă în fața unui edict imperial ce interzicea construirea oricăror biserici creștine noi și ordona deportarea tuturor misionarilor, cu excepția unui număr redus de indivizi ce se puteau dovedi utili prin cunoștințele lor științifice.⁴³

Un adevărat dezastru la care și-au adus aportul oameni vrednici (de diferite orientări evanghelice) ce credeau în ceea ce spuneau, francezi

precum Blaise Pascal care își doreau pur și simplu să ponegrească tot ce era iezuit și lumea mereu zumzăind de intrigi, veșnic înșelătoare a politicilor de la Vatican. Iar acest dezastru amenința să spulbere iluziile iezuite. Din fericire, Ordinul dispunea și de alte criterii de măsurare a succesului.

Recensăminte și martiraje: succes misionar ?

Perspectivile încheierii cu succes a misiunilor de convertire păreau uneori foarte slabe, ca în momentul în care Francisc Xavier, cât se poate de frustrat, a raportat din India în 1549 că populației locale „nu îi plăcea să asculte nimic din ceea ce nu concorda cu propriile purtări și obiceiuri”, începând cu legămintele cu Isus Cristos și cu toți sfinții săi.⁴⁴ E ușor de presupus că, dacă succesul evanghelic iezuit era limitat — țelul proclamat era creștinarea unor întregi imperii și națiuni, iar asta nu s-a întâmplat ușor niciodată —, acest fapt trebuie să se fi datorat tehnicilor iezuite neinspirate de convertire sau, în ultimă instanță, gâlcevilor europene precum controversa riturilor chineze.

Iezuiții au reușit într-adevăr să-și înstrăineze uneori potențialii convertiți, iar primirea veștii de la Roma că strategia misionară de adaptare, veche de un secol, era declarată acum ilegală nu ajuta prea mult cauza Societății. Însă populațiile locale erau departe de a fi receptacolele pasive ale mesajului iezuit. Misiunea a eșuat în mare parte pentru că oameni din India, China sau Noua Franță nu au dorit să li se impună o credință nouă. Ei trăiau destul de fericiți cu zeii proprii, cu codurile lor morale și cu riturile lor de trecere.

Iezuiții s-au străduit să înțeleagă acest aspect. Părea lipsit de simț practic faptul că cineva ar renunța la șansa de a adopta credința unică, adevărată, de a se lepăda de idolatrie și superstiții. Când inimaginabilul se producea, așa cum se întâmpla adesea, iezuiții dădeau vina, iar și iar, pe mândria și prostia locală sau pe lucrarea diavolului. Dar, fiind siguri de justetea și de inevitabilitatea cauzei lor, iezuiții au alunecat, uneori, într-un optimism nefondat, iar acest lucru a făcut din ei ținte ideale ale exploatării. Părea foarte improbabil ca împărații chinezi și moguli să îmbrățișeze vreodată creștinismul, însă iezuiții au considerat că ar trebui s-o facă și că, mai devreme sau mai târziu, probabil că îl vor îmbrățișa, astfel încât iezuiții de la Pekin și de la Fatehpur Sikri și-au intensificat strădaniile. Împărații chinezi și mongoli au fost pe deplin

mulțumiți de această hotărâre, de vreme ce ea însemna că ei aveau să își corecteze calendarele, să continue să-și însușească subterfugurile și tehnicile artei occidentale și să se bucure de ceasurile și de jucăriile mecanice pe care misionarii le aduseseră cu ei.

Pe de altă parte, existau și momente bune, când iezuiții păreau să răstoarne situații lipsite de speranță în favoarea lor. Când Albuquerque lupta pentru Malacca în 1511, soldații săi s-au întâlnit cu trupe compacte de elefanți de război, creaturi cu înfățișare bizară ce puteau fi ucise numai dacă le înjunghiai în ochi sau în organele genitale. La câteva decenii după cucerirea provinciei Malacca nu mai era un lucru neobișnuit ca neofiții indieni să călărească elefanți mai blânzi venind la liturghiile de duminică din bisericile creștine.⁴⁵ Localnicii păreau uneori să îi primească în comunitățile lor pe preoții iezuiți cu o bucurie debordantă. Dacă e să-l credem pe Jacques Marquette, care a fost misionar printre indienii Illinois, el a fost martorul unei astfel de primiri extraordinare în 1672:

Cât de frumos e soarele, o, francezule, când tu ne vizitezi! Toate orașele noastre te așteaptă, iar tu vei intra în casele noastre în pace... niciodată pământul nu a fost mai frumos, niciodată soarele mai strălucitor ca astăzi; niciodată râul nostru nu a fost mai calm, niciodată atât de lipsit de pietre... niciodată porumbul nostru nu a părut mai frumos decât îl vedem astăzi.

La vremea cinei, Marquette se pare că a fost hrănit cu mâna, oasele i-au fost îndepărtate cu grijă din pește, iar cineva a avut chiar sarcina să-i sufle în mâncare în cazul în care era prea fierbinte.⁴⁶ Fără îndoială, o întâmpinare în semn de bunăvoință, ca atunci când împăratul Ming a binevoit să le trimită misionarilor delicatese de la propria masă.

Numărul convertirilor poate și el să pară impresionant. Se vorbea despre 160 de biserici și despre 300 000 de convertiți în China până în 1675 și despre același număr de japonezi creștini încă din 1614. Mulțimi uriașe de indieni huron și guaraní au venit, fără îndoială, spre Cristos. Xavier se lauda odată în India că „mi se întâmplă frecvent să-mi mișc cu greu mâinile de la oboseala botezurilor: adesea, într-o singură zi, am botezat sate întregi”.⁴⁷

Dar ce însemnau în realitate astfel de cifre; aceste eforturi frenetice au influențat oare calitatea convertirii? E adesea imposibil de evaluat cât de multe știa cu adevărat neofiții despre noua credință pe care o

adoptaseră. Daimyo-ul japonez Omura Sumitada s-a convertit la creștinism în 1563, iar în decursul aceluia deceniu numărul de creștini din teritoriile sale a urcat la 20 000, dar s-ar putea afirma că majoritatea acestor convertiți au fost motivați de presiuni politice în mai mare măsură decât de o fervoare religioasă pornită din inimă. Situația amin-tea mai degrabă de Sfântul Imperiu Roman de după anul 1555, unde, după compromisul comod al Păcii de Augsburg, religia prințului a devenit automat religia supușilor săi. Autonomia spirituală tinde să-i părăsească pe cei de pe treptele inferioare ale societății în timpul secolului al XVI-lea.

Pe ansamblu, iezuiții au fost adesea foarte scrupuloși cu privire la profunzimea instruirii catehetice care trebuia să preceadă botezul. Unul dintre primele lucruri pe care le-au făcut în Noua Franță a fost să critice politica de convertire în masă a predecesorului lor, preotul secular Jesse Fleche. Deși muribunzii puteau să aibă parte de o primire mai expeditivă în sânul Bisericii, cei cu o sănătate robustă nu treceau de obicei prin momentul mirungerii până când nu aveau loc discuții ample de catehizare și edificare. Să ignori faptul că misionarii iezuiți au câștigat convertiți autentici, devotați, ar fi o greșeală enormă și chiar o înjosire și o insultă adusă tuturor acelor noi creștini care credeau în ceea ce făceau.

Au existat desigur excepții semnificative: atunci când Eusebio Kino a fost bănuț de acordarea prea facilă a botezurilor în rândurile populației din California Inferioară, el a fost chemat înapoi în Mexico City în 1695 pentru a se sfătui cu superiorii săi. Dominicanii spanioli au răspândit zvonuri că iezuiții din Goa adunau cu forța populația băștinașă, frecându-le buzele cu carne de vită (pentru a-i defăima în ochii hindușilor) și botezându-i apoi, după trei zile de cateheză.⁴⁸ Aproape sigur aceasta a fost o exagerare propagandistă nefondată, dar totodată e un semnal destul de clar că o calculare a unui ritm adecvat al convertirilor reprezenta o problemă care nu avea să dispară niciodată.

În plus, șansele de succes ale întreprinderii de evanghelizare a Societății au fost adesea la mila împrejurărilor politice. Iezuiții făcuseră incursiuni și câștigaseră suflete printre indienii huron pe durata anilor 1630 și la începutul anilor 1640, dar apoi Confederația Indienilor Irochezi a început un război și, între 1648 și 1649, indienii Huron au fost goniți din ținutul lor natal și, practic, au dispărut ca prezență tribală de sine stătătoare în Canada. Iar atunci când nu au fost irochezii,

a venit rândul englezilor să distrugă lucrarea misionară iezuită prin capturarea Québecului în 1613 și apoi în 1629, iar după decenii de conflicte dinastice cu Franța, prezența misionară iezuită a fost înlăturată completă odată cu proclamarea Bisericii Anglicane în Canada ca biserică oficială în 1758. Englezii din Virginia au fost cei care, invadând Marylandul în 1645, au pus capăt activităților misionare ale lui Andrew White printre membrii tribului Piscataway (White a fost trimis înapoi în Anglia în lanțuri), englezii care au pus bazele Indiei Britanice au început să își facă simțită prezența pe subcontinentul indian începând de la jumătatea secolului al XVII-lea și olandezii au fost cei care, odată cu capturarea regiunilor Malacca în 1641, Ceylon în 1658 și Cochîn în 1663, au început să știrbească treptat influența portugheză și catolică din Asia. Iezuiții erau cât se poate de conștienți despre ce însemna acest lucru pentru visele lor misionare: după cucerirea regiunilor Malacca și Cochîn, acele două faimoase relicve magice, două părți din brațul drept al lui Xavier, pur și simplu, au dispărut.

Iar dacă e nevoie de un studiu de caz asupra impactului cumplit pe care l-a avut schimbarea politică, e suficient să ne concentrăm atenția asupra Japoniei. Puterea centralizată în mâinile unui împărat atotputernic era mai degrabă un basm decât o realitate pe durata primelor decenii de evanghelizare iezuită. În condițiile în care căpeteniile războinice locale concureau pentru teritorii, tribut și influență, întregul arhipelag, după cum spunea cineva, părea să nu fie „altceva decât un câmp de luptă“, iar acest fapt era o binefacere pentru cauza misionară. Până în 1569, șase daimyo de pe insula Kyushu, liberi să facă ceea ce doreau în lipsa unei autorități imperiale semnificative, urmărind uneori câștiguri economice, alteleori dorind să minimalizeze importanța liderilor unor secte budiste locale, îmbrățișaseră credința romano-catolică. Dar apoi o serie de politicieni-soldați redutabili, începând cu Oda Nobunaga (care de fapt n-a avut mari probleme cu activitatea misionară creștină) și culminând cu primii titani ai shogunatului Tokugawa, au reușit să restaureze o anumită armonie politică și socială în imperiu. Japonia a început să nu mai vadă cu ochi buni libertățile asumate de comercianții și preoții europeni în vremurile cu o guvernare mai puțin consolidată. Influența catolică a început să fie percepută ca o provocare la adresa disciplinei imperiale, iar cei care se bucurau să-i știe pe catolici la ananghie au făcut tot ce le-a stat în puteri pentru a întări această părere într-o politică de stat. Comercianții olandezi și englezi, sătui de

dominația economică portugheză în Orient, au pus în gardă, fără încetare, curtea despre cât de rebeli și lacomi erau catolicii Europei de Sud, înflorind aceste relatări cu povești despre ațâțarea gloatelor și despre asasinarea suveranilor care s-ar fi petrecut acasă. Preoții budiști au întrevăzut o ocazie excelentă de a-și recâștiga influența prin stigmatizarea creștinismului drept o religie degenerată, unealtă a unor puteri străine, ce dăuna purității și moralității japoneze.

Primele atacuri asupra misiunii japoneze au fost șovăielnice. În 1587, Toyotomi Hideyoshi, vrednicul succesor al lui Nobunaga, a expulzat iezuiții din imperiu, însă, după ce au fost distruse în jur de 120 de biserici, edictul nu a mai fost pus în practică în mod riguros. Mai dăunător pentru interesele catolice a fost naufragiul corăbiei *San Felipe*, în drum de la Manila la Acapulco, în apropiere de Shikoku, în 1596, care a dus, după cum am văzut, la moartea a douăzeci și șase de catolici la Nagasaki. De-a lungul următoarelor două decenii valul persecuțiilor a căpătat amploare sau a descrescut în intensitate, în funcție de nevoile comerciale și de capriciile liderilor politici, și în jur de șaptezeci de martiri au fost arși sau crucificați.

Anul 1614 a adus o schimbare majoră. Mai întâi a fost emisă o interdicție asupra activității iezuite pe cuprinsul întregii țări și, cu toate că ea nu a împiedicat un număr de patruzeci de misionari să își continue slujirea pe ascuns, următorii ani au adus persecuții constante, în urma cărora au rezultat cincizeci sau șaiszeci de victime. Alte evenimente macabre au fost moartea a cincizeci și unu de creștini la Nagasaki în 1622 și arderea a încă cincizeci la Edo (în prezent Tokio) în 1624. Culmea valului de teroare a constituit-o răscoala din Shimbara în 1637. Stârnită parțial de nemulțumirile creștinilor, doleanțele rebelilor au fost înăbușite prin masacrul final de la Castelul Hara, în timpul căruia până la 30 000 de oameni, printre care sute de catolici, și-au pierdut viața. În urma acestuia, s-a spus că în Japonia ar mai fi rămas doar cinci preoți iezuiți.

Edictul de expulzare din 1639 (deși a permis temporar olandezilor să rămână în țară) proclama că „pe viitor... nu i se va mai permite nimănui, atâta vreme cât soarele luminează lumea, să navigheze către Japonia, nici măcar în calitate de ambasador, iar această declarație nu va fi revocată nicicând, sub pedeapsa cu moartea”. Încercările de a testa hotărârea japonezilor în ceea ce privește aplicarea edictului s-au dovedit a fi greșit îndrumate. Pe durata următoarelor decenii sute de creștini

au fost obligați să își nege credința, fiind puși să calce în picioare imagini ale lui Isus, iar cei care au refuzat au fost supuși cu regularitate la cele mai oribile cazne (*ana-tsurushi*, în care victimele erau atârinate deasupra unei gropi cu excremente umane și li se făcea o incizie în frunte prin care sângerau încet, până la moarte, fiind probabil cea mai rea dintre ele). În următoarele trei secole, Japonia și-a întors spatele lumii. Orice corabie japoneză capabilă să transporte mai mult de 5 000 de banițe de porumb — cu alte cuvinte, suficient de mare pentru a întreprinde activități comerciale pe distanțe lungi — a fost arsă.

O formă curioasă, tainică de creștinism a reușit să supraviețuiască acestor ani de izolare și de neglijare, dar până la sfârșitul secolului al XVII-lea iezuiții învățaseră deja o lecție dureroasă: vânturile schimbătoare ale politicii de nivel înalt puteau să distrugă cele mai nobile speranțe evanghelice. Ceea ce acestea nu au reușit totuși să erodeze a fost o altfel de reușită a întreprinderii misionare, una care părea că poate fi întărită doar prin crize și adversități politice.

* * *

O istorie a misiunilor japoneze de începutul secolului al XVII-lea cuprinde și povestea lui Lucy, o japoneză care a avut o serie de vise ciudate. Ea văzuse un băiat tânăr și frumos apropiindu-se cu pași mari de ea, întinzându-i mâinile, ca și cum i-ar fi adus daruri. În prima noapte i-a oferit două bijuterii prețioase, în a doua noapte două buchete de flori și, în noaptea din urmă, doi trandafiri de un roșu aprins, însă de fiecare dată când Lucy își întindea mâinile pentru a primi darurile, băiatul dispărea brusc. Tragica veste cum că doi dintre frații ei creștini fuseseră uciși a făcut ca totul să capete sens. Fusesse avertizată din vreme că Dumnezeu considera sufletele celor doi prieteni ai ei atât de frumoase, încât le va oferi într-o zi darul neprețuit al martiriului.⁴⁹

După mai multe secole, în noiembrie 1996, peste 2 000 de japonezi creștini s-au adunat la un priveghi de rugăciune în Kyoto pentru a comemora trecerea a 400 de ani de la martiriul din Nagasaki, iar un număr uluitor de 1,4 milioane de persoane și-au adus prinosul pe internet. Botezul prin apă era cât se poate de minunat, botezul prin sânge — o taină prin analogie, după cum arată Biserica Catolică — era încă și mai minunat.

Iezuiții au îmbrățișat persecuția. Într-o eră a Reformei, când cei ce pretindeau că ar avea monopolul asupra adevărilor religioase se

trezeau adesea în închisoare sau în drum spre rug, a conferi un sens pozitiv obstacolelor era un lucru de importanță majoră. Ideea era să insiști că suferința cădea asupra celor evlavioși la fel cum cădea și asupra apostatilor, că o modalitate de a testa devotamentul față de adevăr. Ea a oferit creștinilor șansa de a duce crucea alături de Cristos, prilejul de a se împărtăși din patimile Lui, de a se alătura listei lungi de martiri și binemărturisitori care învățaseră că persecuția era soarta inevitabilă a oamenilor credincioși ce trăiau într-o lume potrivnică, carnală, care nu îi înțelegea. Iezuiții, dornici să demonstreze faptul că credința lor nu era construită pe nisip, ci pe stânca neclintită a lui Cristos, s-au supus testului cu râvnă.

Un astfel de empirism devoțional — tăria credinței confirmate prin experiențe dureroase — se credea că face minuni în teritoriile eretice și era la fel de puternic și în alte colțuri ale lumii. Lăsând la o parte cazurile de apostazie (iar mulți creștini, printre care și iezuiți, au cedat în fața presiunilor persecutorilor), cărțile despre morțile eroice de la Nagasaki erau considerate a oferi „împachetat în câteva coli de hârtie obișnuită... un dar de o valoare inestimabilă, cu un colier alcătuit din cele mai scumpe pietre prețioase pe care Orientul le-a trimis vreodată în Europa: bijuterii din perle japoneze culese dintr-o mare a persecuției”.⁵⁰ Novicilor iezuiți li se citeau la masă faptele martirilor, iar dacă se aflau la Roma ei puteau vizita biserica Sant’ Andrea al Quirinale, capodopera marelui simpatizant al iezuiților, Bernini, și puteau sta înaintea imaginilor înfiorătoare ale martiriului iezuit din Japonia, India și din Oceanul Pacific.

Atât de scumpă era ideea morții întru credință, încât iezuiții din Noua Franță, neputând să obțină darul suprem al morții trupesti, au introdus o mulțime de martiraje de mai mică importanță în vocabularul lor misionar. A îndura „încleștările, bătăliile, atacurile și campaniile la scară mare împotriva întregii firi pe care slujitorii evangheliei le îndură aici zi de zi” și a-și păstra „răbdarea, curajul și stăruința continuă în urmărirea scopului lor” era cu siguranță, într-un anumit fel, un martiriu mărunț: „se puteau găsi mulți oameni care ar fi preferat să primească de îndată o lovitură de secure în cap decât să-și petreacă viața îndurând traiul zilnic de aici”. Fumul înecăcios al colibelor indigene, puricii care „te vor ține treaz aproape toată noaptea... ca să nu mai vorbim de țânțari, muște de nisip și de alți dăunători mărunți de felul lor” erau, de asemenea, descrise ca un fel de martiriu.⁵¹

Protestanții simțeau că e de datoria lor să submineze încercările iezuiților de a proclama martiri în numele Bisericii Catolice. Cauza era cea care conta, nu împrejurările cumplite ale morții. După cum le amintea Sfântul Ioan Gură de Aur celor ce-l ascultau, cu multă vreme în urmă, „trupurile hoților, ale celor care au profanat mormintele și ale altor făcători de rele sunt groaznic chinuite, la fel precum sunt trupurile martirilor... însă, deși suferința lor e aceeași, scopul diferă”.⁵² „Martirii” catolici, s-a sugerat, erau mai adesea trădători decât sfinți, mânați de îndărătnicie, nu de statornicie, de păcat, și nu de virtute, ațâțați mai degrabă de diavol decât îndrumați de Dumnezeu. Ei semănau mai mult cu niște zeloți sinucigași, erau precum donatiștii secolului al IV-lea, decât cu niște oameni aleși de Atotputernicul. Iezuiții „obligă oamenii să îi ucidă”, a explicat John Donne; ei „se laudă că vânează martirajul în lumile noi, și îl vor găsi, dată fiind turbarea lor”, dar acesta era un pseudo-martiraj, inspirat de mândrie și de dragostea de sine.⁵³ Iar mândria, era important de observat, are tendința de a se evapora atunci când flăcările încep să se aprindă: iezuiții care erau în pragul morții aveau vocile slăbite, își pierdeau tăria și începeau să tremure: dovadă grăitoare pentru mulți despre „cât de lipsită de grație divină și de mângâiere e religia papistașă”.⁵⁴

Catolicii, inutil să mai spunem, nu erau mai puțin disprețuitori față de protestanții care pretindeau că au murit pentru credința lor. Așa cum arăta Richard Bristow, „niciun om cu scaun la cap nu se va gândi că acei martiri împuțiți ai ereticilor sunt vrednici în vreo privință să fie comparați cu martirii atât de încărcăți de glorie ai catolicilor... ai noștri sunt martirii lui Dumnezeu, iar ai lor sunt ai Satanei... pentru că ai noștri au murit în credința Sfântului Ștefan, primul martir, și a tuturor fraților săi, iar ai lor s-au îndepărtat de ea.”⁵⁵

Desigur, cei mai mulți dintre iezuiți vor alege oricând să urmeze cariere liniștite în amvoane și în săli de clasă în loc să sufere morți oribile.⁵⁶ Însă bătaia pentru deținerea martirajului autentic a fost mereu încrâncenată și e o luptă ce ridică întrebări dificile pentru istorici. De pildă, ce sens poți să atribui celor mai respectați martiri iezuiți, eroii Noii Franțe? Morțile lor au fost, fără îndoială, inimaginabil de înfiorătoare: hagiografii ne spun că lui Isaac Jogues i s-a jupuit pielea de pe brațe în 1646, că lui Gabriel Lalemant i s-au scos ochii din orbite și au fost înlocuiți cu cărbuni încinși în 1649, același an în care Jean de Brébeuf va fi pus să poarte un colier din toporiști înroșite în foc. Însă

calificarea unor astfel de morți ca martiraje i-a deranjat pe unii comentatori de mai târziu. Acești oameni au fost uciși în timpul unuia dintre conflictele obișnuite dintre indienii huroni și Confederația Irocheză: nu au fost ei, mai degrabă, victime colaterale ale războiului?⁵⁷ Totuși, pentru credincioși, astfel de oameni au rămas eroi, bărbați pentru care vor fi construite monumente, oameni ale căror oseminte i-au vindecat pe cei bolnavi și, în cazul lui Brébeuf, au reușit chiar să convertească calviști recalcitranți.⁵⁸ Ei au fost, din toate punctele de vedere, o componentă esențială a întreprinderii misionare iezuite care a încercat, și a simțit nevoia, să se încălzească la focul unor succese felurite. Succesul martirajului, dar și cel al evanghelizării.

Uneori, succesul a venit lent — ca, de pildă, pe durata primilor ani în China —, alteori el a venit necuviincios de repede, iar alteori, în locuri precum Maryland sau Insulele Mirodeniilor, e greu de vorbit despre vreun fel de succes. În alte locuri, în India, în Filipine și pe cuprinsul Americii Latine, au fost întemeiate comunități creștine, niciodată pe cât de mari speraseră iezuiții și, fapt esențial, ele au rezistat timpului, deși au avut, în mod categoric, parcursuri excentrice. Apariția unor forme distincte de creștinism african, asiatic și american e un fenomen pe care Biserica Romano-catolică a ajuns, în cele din urmă, să îl privească drept dinamic și dezirabil, chiar dacă, vreme de decenii și secole îndelungate, o astfel de originalitate, marcată (unii spun pătată) de adaptări și sincretisme locale supărătoare, a fost privită adesea cu sprâncenele ridicate. Pe termen lung, deși a fost nevoie să ajungem în secolul XX, iezuiții din școala lui Ricci vor câștiga disputa referitoare la ritualurile chinezești.

Așadar, moștenirea misionarismului iezuit nu constă doar în ruine, precum fațada vestică a bisericii Sfântul Pavel din Macao: o fațadă ticsită cu sfinți și îngeri ce abia încap în cadru, tot ceea ce rămâne dintr-o biserică înălțată în 1622, sfărâmată de un taifun din secolul al XIX-lea, cu absidele și altarele demult făcute țărână. Un simbol al îndrăzelii iezuite, fără îndoială, și un indicator pregnant al faptului că obiectivul pe care iezuiții își propuseseră să-l atingă, anume încreștinarea unor continente întregi, s-a dovedit a fi în cele din urmă un vis deșert. Însă acest vis a avut consecințe. Moștenirea istorică lăsată de întreaga mișcare misionară (din care iezuiții au constituit doar un element, deși unul puternic) e enormă: Europa a ajuns să cunoască lumea, iar lumea a ajuns să cunoască Europa; culturile s-au întâlnit, deseori s-au batjocorit și s-au

speriat una pe cealaltă, însă din când în când ele au încercat, deși acest lucru nu a dus întotdeauna la un respect reciproc, să-și înțeleagă diferențele ce le separă, sedimente ale unor nevăzute, nesfârșite secole demult apuse.

Dar cu mult înainte ca astfel de roade să înceapă să iasă la lumină, mișcarea misionară, așa cum a demonstrat-o disputa cu privire la riturile chinezești și cele din Malabar, se dovedise adesea a fi o țintă preferată pentru criticii Societății. Strategia iezuită de peste hotare putea fi corelată ușor cu strategia iezuită de acasă, din Europa — dați-le ce vor în China: dați-le ce vor (lor, turmei de păcătoși) în Franța și în Italia. Era, în mare parte, o afirmație absurdă. Însă aceasta a reprezentat totodată o cărămidă foarte importantă a mitului anti-iezuit, una care și-a pierdut prea puțin din influență la încheierea a două secole de istorie a Ordinului.

„Rapsodia defăimării“¹ *Apariția mitului anti-iezuit*

Defăimarea este un monstru care are doar gură; nu are ochi cu care să vadă roba albă și nepătată a inocenței, nici urechi care să fie încântate de vocea dulce și melodiosă a adevărului și nici față care să roșească; nu are nimic altceva decât dinți și gheare, și un demon care le controlează.

*The most humble remonstrance of the Jesuits of France, 1617*²

*Dac-aș fi fost acolo când Carol (al II-lea) și-a schimbat statutul
 Aș fi decorat Casa Morții cu scene-nsângerate
 Precum sugrumarea fecioarelor siluite trecute de prima tinerețe
 Atât de mare ar fi fost furia mea încât ar fi trebuit să deflorez
 Virgine ce zac fără de viață mănjite de sânge închegat
 Aș fi râs de pruncii ieșiți din pântec
 Să-și întâlnească mamele într-un mormânt arzând
 Flăcări aruncate pe-o scenă ce miroase a moarte
 Indiferent de vârstă, rang sau sex.*

*Fantoma Sfântului Ignățiu, 1700*³

„Desfrâul ecleziastic“: păcătuind de dragul de a păcătui

Atunci când europenii din Modernismul timpuriu au vrut să descrie sau să cenzureze comportamentul inadecvat, ei s-au folosit de o paletă impresionantă de metafore. Thomas Goodwin explica în 1639 că „păcatul este numit otravă, iar păcătoșii șerpi“. Păcatul era voma, iar păcătoșii erau câini; păcatul era duhoarea mormintelor; păcătoșii erau cavouri putrezite. O curvă în mocirlă, un orb în întuneric: acestea erau categoriile păcătoșilor și a celor nedumnezeiești. Păcatul simboliza „rușine, goliciune, nebulie, moarte“, de fapt aproape orice putea fi catalogat „defect, infecțios și dureros“.⁴

Goodwin abia a apucat să zgârie stratul superficial. Leneșii și ereticii erau considerați buruienile unei grădini, pietre care erau gata să distrugă corabia moralității sau făcând parte dintr-o fantastică menajerie a diavolului. Iezuiții nu erau altceva decât „lilieci care ne invadează în crepusculul societății noastre“, „o specie care ne devorează“ sau „lupul pur sânge Romulus“. ⁵ Cea mai bună dintre aceste metafore era desigur cea legată de sexualitatea sordidă.

Oamenii puteau, de asemenea, să se lase „seduși de târfa demonică“ a păcatelor religioase și morale sau puteau bea „laptele ce izvorăște din sânii mamei iubitoare, Biserica“. ⁶ Pentru mințile protestanților, în epoca Reformei, cauza păcatului era cu siguranță târfa Romei, a cărei „ușurătate, prezentată în antiteză cu castitatea soției lui Cristos, prezentată în Sfânta Scriptură, i-a făcut pe oamenii cuvioși... să îi judece copiii după modelul curvelor“. Aceia care erau tentați să se întoarcă spre idolatrizarea Romei, erau precum „Dinah, fiica lui Iacob... pierzându-și puritatea“. ⁷

Atunci când venea vorba de papi, descrierea activităților acestora în termenii deviațiilor sexuale și ai promiscuității era, de asemenea, încurajată — ce altceva puteau fi iezuiții dacă nu oameni care au fost fermecați de „preacurvirea spirituală“, ce au strâns de partea lor tineri și bătrâni deopotrivă cu ajutorul doctrinelor corupte —, dar nu era nici pe departe la fel de plăcut ca a merge cu metaforele dincolo de latura figurativă. Un exemplu în acest sens este personajul fictiv, negativ, mai precis preotul de secol al XVII-lea care a sedus nevasta unui bărbat din Yorkshire, convingând-o pe aceasta că adulterul era un păcat ușor de iertat — un preot care fără îndoială merita tot ceea ce i s-a întâmplat ulterior, chiar dacă asta includea un soț furios care a încercat „să facă din el un bărbat efeminat, tăindu-i testiculele pentru a-i domoli curajul“. „Acolo unde conduceau preoții romani“, după cum concluzionează povestea rurală, „a fost predicat faptul că mariajul (cleric) era legal și nu constituia un abuz“. ⁸

Și iezuiții, ce altceva puteau fi ei, se întreba un critic, dacă nu oameni care „frecventau bordelurile, își păstrau matroanele pentru propria plăcere și deveneau epicurieni ai senzualității?“ ⁹ Oameni care, reușind în sfârșit să își potolească propriile pofte carnale, și-au găsit timp să devină codoși pentru adepții lor catolici: „niciun codoș din cei pe care Terențiu sau Plaut i-au menționat în comediile lor nu a fost atât de rapid în a câștiga domnițe frumoase, precum sunt iezuiții acestor zile“. ¹⁰ În esență,

acesta nu era decât un alt mod de a crea mituri negative, dar această modalitate era caracterizată și prin captivarea audienței.

* * *

Călugări, iezuiți, din tagma monahală
Se țin de minciuni și amăgiri fără sfială.
Și-atrag în cursă cu sutana lor
Biete fecioare lipsite de-ajutor.

Acestea sunt versurile de duzină scrise de un anume Jeremy Jingle în 1732. „Preoții, indiferent dacă sunt iezuiți sau carmeliți” — cu siguranță membri ai Societății lascive a lui Loyola? Preoți precum Jean-Baptiste Girard, despre care se scria: „Girard piosul, adevărat iezuit/ Ca întotdeauna a urinat și a mers încălțat.” Această caricatură clerică vorbea despre apetiturile sexuale uriașe:

Avut-a zeci de femeiuști ușoare
Momite cu-evlavioasă-nfățișare
S-a afundat în desfrâu și curvășăreală
Desfătându-se fără pic de fereală.

Dar

... pe dată rodul gurii sale
Încă plăcute simțăminte naturale
Inima-i bate iute, sângele-i clocotește
E-un semn vădit ce dragostea-i vestește.

Aici apare în scenă răpitoarea Catherine Cadière, o tânără femeie, foarte religioasă, care se pare că a reușit să „aprindă jumătate din caverii galici”. Dar oare cum a fost posibil ca Girard să fie dominat de această dorință sexuală? Cum altfel, dacă nu printr-un sărut furat în confesional, descris astfel:

Numai vreo zece nu-i erau de-ajuns
Nurind dorință nouă pe-ascuns.
Râvnea la o fecioară albă, lată-n șale
Care să-i stingă poftele carnale.

Girard, cel ilustrat de Jingle, își dorea mai mult decât o simplă sărutare, așa că a chemat în ajutor un aliat iezuit. Motivul era:

După frumoasa Cadière tânjea ziua-ntreagă
Și nimeni alta nu-i era mai dragă
Iar ca să crească răul tot mai mare
Chema tot iadul și diavolii drept ajutoare.

Satan apare fericit în scenă și

Nevăzut, înaintea lui Cadière dănțuiește
Îi ia mințile și o-mbrobodește,
Iar apoi ca un om politic ticălos din fire
O face să creadă ca a zărit o nălucire.

O viziune foarte bine aleasă: a Raiului, nu a Iadului. Strigând, Girard îi spune lui Cadière că va fi binecuvântată, că acea parte din ea ce acum arde de nerăbdare va fi sanctificată, chiar dacă asta înseamnă că „va trebui să fi dezbrăcată/ Și fiecare parte din tine biciuită“ și multe alte necazuri vor urma.

Acum că năvalnica-i poft-a crescut,
Îi ridică veșmintele până sus de șezut.
De trei ori îi făcu din ochi dulceag
Iar fetei îi căzu încă mai drag.

Apoi o mângâie pe spate și mai jos
O sărută și-o prinse-ntr-un icnet duios

Se suie-n șa și pornește-n galop furibund
Atingând tocmai cele trupești ce-ndeobște se-ascund.
Privi, simți... veți spune că povestea-i toată?
Deloc! Se avântă-n simțiri și privi încă o dată.

Aceste evenimente au avut și un preț, o sarcină nedorită, și trei luni mai târziu, Cadière

... a prins ură pe trupul ei și-amar
Se căiește acum, dar totul e-n zadar
În zori de zi vomită și-i e silă
„Prostii!“ zice Girard fără pic de milă.¹¹

Ba chiar face mai mult de atât: el o trimite să își facă un avort. Acest lucru nu este deloc surprinzător. Conform unei alte povești despre Girard, *The Wanton Jesuit*, din 1731, preotul era capabil să „sărute fiecare femeie din parohie“ și „le lăsa rapid însărcinate“. Girard nu regreta fapta, ba mai mult:

Am pătruns în grădina ei pe furiș,
Una în care plăcerile-s fără nume,
Am rupt un trandafir din tufiș
Mai de preț decât orice comori de pe lume.¹²

Acesta este un lucru grotesc, ilustrat de poeți nepricepuți. Un lucru chiar mai uimitor decât aceste versuri este faptul că poemul lui Jingle, *The Wanton Jesuit*, este bazat (foarte, foarte inexact) pe evenimente din viața reală. A existat cu adevărat o Catherine Cadière, ce avea 20 de ani și se născuse în Toulon în 1709, care angajase un iezuit pe nume Jean-Baptiste Girard pe post de consilier spiritual. Mai mult, a existat și un proces, în 1731. Girard a fost acuzat că a practicat magia pentru a o face pe Catherine să se supună dorințelor lui. Girard s-a apărat spunând că Cadière era vinovată de sperjur, că era o femeie obsedată de ideea de a deveni o sfântă, suspectă de isterie, dar care probabil era mai presus de orice o escroacă. Se spunea că, pentru a da impresia că este vorba de un miracol, mai exact că fusese stigmatizată, s-a mânjit cu propriul sânge menstrual. În timp ce ar fi trebuit să se bucure de sărbătorile religioase, se presupunea că ea se ducea în livadă pentru a se destrăbăla cu bărbați tineri.

Adevărul este imposibil de aflat în acest caz. Probabil Girard a fost încântat de descoperirea sa spirituală și i-a trimis domniței scrisori sau a sărutat-o, considerând-o stigmatizată (de aici și până la biciuire e drum lung). Probabil Cadière a acționat astfel de supărare, fiind impulsionată de către fratele ei dominican să îl defăimeze pe Girard. Parlamentul din Aix-en-Provence cu siguranță nu a putut decide corect. 12 dintre delegați au votat ca Girard să fie ars de viu (acesta a fost, de fapt, ultimul proces oficial de vrăjitorie din istoria Franței); ceilalți 12 au votat să fie spânzurată Cadière. Aflat în fața unui asemenea impas, președintele Parlamentului a ordonat ca Catherine să fie trimisă la casa mamei ei, iar Jean-Baptiste să fie predat autorităților eclesiastice. Preotul a murit doi ani mai târziu, în 1733.

Până la urmă, faptele au contat mai puțin decât poveștile. „Aventura părintelui Girard cu domnișoara Cadière începuse să stârnească curiozitatea“ exact în momentul în care pelerinii lui Smollett s-au îmbarcat pentru a pleca în odiseea lor ciudată.¹³ Astfel de povești nu s-au mai auzit de atunci până la aventura lui Dreyfus de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În toată Europa, în Franța, Germania, Spania și Italia, editorii au publicat duzine de cărți, mai multe chiar în ediții diferite, despre depravarea disimulată a iezuiților. Cu cât erau mai defăimătoare și mai ieftine, cu atât era mai bine. Publicul englez de la începutul anilor 1730 ar fi cheltuit 1 șiling și 6 peni pe *Case of Madmoiselle Cadière* și ar fi depășit această sumă pentru a-și cumpăra și *Defence of Father Girard*. Sau, pentru încă 6 peni, cu obscenitățile de rigoare incluse, ei ar fi putut investi în poeziile lui Jingle.

Era o oportunitate ce nu putea fi ratată de dușmanii Societății lui Isus. Așa cum explica și autorul *The Wanton Jesuit*, „personal, eu urăsc tot ceea ce vine din Franța, mai puțin vinul și coniacul lor“. El nu putea rata șansa de a convinge publicul londonez că:

Iezuitului mintea nu-i lipsește
Când vine vreo tânără să se mărturisească
Mai întâi o iartă, apoi o momește
Făcând-o iarăși să păcătuiască,
După care-o sărută
Și face tot ce poate
Să-i adauge încă și mai multe păcate.¹⁴

Acesta a fost un moment crucial: „un“ iezuit, „toți“ iezuiții, nu neapărat acest iezuit, Girard, care este defăimat în aceste versuri obscene. Sexul și confesionalul au avut o istorie comună, iar preoții lipsiți de scrupule erau reali, chiar dacă nu erau priviți ca fiind ceva normal, și făceau parte din peisajul pre-modernismului catolic. Să presupunem că niciun iezuit, franciscan sau dominican nu ar fi făcut vreodată așa ceva, că nu ar fi tânjit după vreo tânără sau tânăr ar fi o absurditate. Câteodată, anumite chestiuni incomplete și dubioase au dus la critici dure și generalizate la adresa tuturor membrilor Societății lui Isus.¹⁵

Desigur, pentru dușmanii Societății (care din 1731 s-au organizat într-o legiune), toată povestea cu aventura lui Girard a arătat că iezuiții nu au făcut altceva decât „să deformeze principiile corecte... transformându-le în plăceri interzise fără nicio urmă de regret“.¹⁶

De asemenea, dacă s-a întâmplat în confesional, trebuia să se întâmple și în școli.

În relațiile lor cu tinerii din Europa Catolică, iezuiții erau tratați deseori cu cruzime de către dușmanii lor. Se credea despre ei că iau banii comunității cu scopul de a avea grijă de orfani, dar de fapt îi lăsau pe aceștia să moară de foame. Născuți din femei depravate, infectate cu sifilis, bebeluși „sugeau otravă în loc de lapte”. Iar zilele ce au urmat au fost și mai rele.

Din pura dorință de a se hrăni, aceste creaturi sunt pline de mizerie și pământ... ochii lor sunt adânc înfundați în orbite, acolo unde ar fi trebuit să fie obrații nu se văd decât niște adâncituri, iar oasele le ies prin piele. Într-un final, vine și acea dimineață fatală, în care asistentele îi aduc acasă lipsiți de vlagă precum o piatră și uscați precum un schelet.

De cele mai multe ori, propagandiștii și-au îndreptat atenția spre comportamentul sexual defectuos. Cu toate că s-au lăudat îndelung cu instituțiile de caritate și cu școlile iezuite, cu elevii lor străluciți și pedagogia lor inovatoare, un autor fantezist și-a dorit să „dea jos roba lungă a ipocriziei” de pe umerii Societății și a afirmat că în aceste instituții au fost reînviați „locuitorii Gomorei” și „cele mai crunte sodomii sunt repetate la nesfârșit”. El a fost martor al „efeminării, al atingerilor și îmbrățișărilor lascive, al contaminării cu impuritate, care este atât de comună în rândurile studenților tineri”. Ca să nu mai menționăm că băieții mai mari „obișnuiau să îi oblige pe elevii mai mici să se pipăie pe tot corpul, pentru a le dezvolta un comportament deviant”. Aceste lucruri nu erau atât de greu de realizat, din moment ce modelele copiilor, precum directorii instituțiilor erau dependenți de „a săruta și mângâia între genunchi și brațe tinerii învățăcei”, sau erau aceia cărora le făcea plăcere să comită „sodomii îngrozitoare”, cum ar fi să își oblige studenții să „se plimbe dezbrăcați... pentru a-și contempla goliciunea”.¹⁷

Acestea, după cum sugerează criticii, erau departe de a fi cele mai rele. Dacă iezuiții erau indivizi depravați, Societatea era văzută ca un întreg, cu strategiile ei demonice bine gândite, coruptă și periculoasă la nivel instituțional. Pedofilii și proxeneții erau una, în timp ce o organizație politică ce își dorea să cucerească lumea era alta.

Păcătuirea ca strategie

În lumea întunecată și absurdă a miturilor, iezuiții — stereotipizați ca păcătoșii iezuiți — erau neîntrecuți când venea vorba de a câștiga simpatia asasinilor politici. Ei le promiteau bogății și, bineînțeles, salvarea, le dădeau pe loc aur sau câteva diamante (care, fără îndoială, proveneau din minele lor din Mexic și Peru), iar binecuvântarea avea să urmeze cândva în viitor. Atunci când un candidat potrivit își făcea apariția, iezuiții știau cu siguranță cum să îl impresioneze.

Conform celor scrise într-o publicație străină, apărută la scurt timp după ce catolicul Ravaillac l-a ucis pe Henric al IV-lea al Franței în 1610, „ei i-au dăruit acestuia (viitorului asasin) un cuțit învăluit într-o eșarfă și așezat într-o casetă din fildeș, pe care scria *agnus dei* (mielul lui Isus) cu caractere deosebit de frumos lucrate“. Ritualul bizar a continuat cu scoaterea cuțitului de către iezuiți din cutie, stropirea acestuia cu apă sfințită și atașarea a cinci sau șase perle pe mâner. Acestea reprezentau cele cinci sau șase tăieturi care trebuiau făcute cu cuțitul, dar și numărul de suflete pe care asasinatul ar fi trebuit să le elibereze din Purgatoriu.

În cazul în care ucigașul ar fi dat greș, iezuiții l-ar fi încurajat comparându-l cu Samson, Jephthah și Gideon, cu David înainte să îl înfrângă pe Goliat, sau cu Judith înainte să-i taie capul lui Holofern. Asasinului îi era constant amintit că era o onoare să folosească sabia papei, „în care sălășluiește puterea cavalerilor“. „Fii curajos“ i se spunea și „Dumnezeu îți va da puterea de care ai nevoie“. În acest moment „compania demonică“ ar fi căzut în genunchi, iar conducătorul lor ar fi spus: „veniți heruvimi, veniți serafimi... veniți voi îngeri binecuvântați, îngeri ai milei; veniți și umpleți acest vas sfânt cu glorie“. Ei îi spuneau apoi noului recrut că „există ceva divin înăuntrul lui, ceva ce strălucește atât de tare încât îi înspăimântă, ar fi căzut la picioarele lui și i le-ar fi sărutat, împreună cu mâinile lui. Ar fi făcut tot posibilul ca acesta să se simtă deasupra muritorilor de rând“. În acest moment, el era asigurat că „se va duce direct în Paradis, fără măcar a mai trece prin Purgatoriu“. Un lucru de care orice catolic ar fi încântat.¹⁸

În cazul în care se apela la metode mai subtile decât înjunghierea, Societatea apela la experții ei în chimie și farmacologie, care fuseseră pregătiți cu mult timp în urmă exact pentru acest scop. Pentru Gui

Patin, un chimist al mijlocului secolului al XVII-lea, membru al facultății de medicină din cadrul Universității din Paris, iezuiții, pe lângă faptul că erau „călâi“, „neînsemnați“ și „paraziți“, mai erau și cei mai proști vraci, ce își ademeneau clienții cu licorile lor nefolositoare și cu acea descoperire neînsemnată denumită chinină.¹⁹ Alte voci afirmau că lucruri chiar și mai sinistre se întâmplau. Slujba marelui maestru iezuit în chimie era, conform unei scrieri, să antreneze „asasinii, astfel încât să fie capabili să otrăvească tacâmurile, farfuriile, castroanele și tot felul de ustensile, chiar dacă acestea ar fi curățate și spălate de 10 ori“.²⁰

O astfel de capacitate i-a fost atribuită lui Edward Squire, care, sub tutela iezuitului Richard Walpole, a lucrat în grajdurile Palatului Greenwich în 1595, cu scopul de a aplica o otravă letală, făcută din opiu și mercur, pe șaua lui Elizabeth I, regină eretică prin excelență. Această sarcină a fost făcută cu pricepere, „în mijlocul anotimpului, atunci când porii sunt cel mai mult deschiși și orice vapor de otravă poate intra mai ușor“. Mai mult, așa cum spunea un critic mai târziu (aceste povești s-au uitat greu) despre „viclenii iezuiți care studiau medicina și activau ca fizicieni“, pentru a câștiga „putere asupra vieții, de care se foloseau din plin, utilizau cunoștințele avute în domeniul ierburilor otrăvitoare și al mineralelor atunci când își doreau să scape de cineva.“²¹

* * *

Astfel de povești complexe au reprezentat esența, crema veninului propagandist, al mitului despre iezuiți. Motivul pentru care educația iezuită era atât de disputată în Europa, din punctul de vedere al lui William Crashaw, era numai din cauza faptului că Societatea s-a străduit să adune „cei mai buni tineri din toate colțurile lumii, pe care i-a făcut să creadă că papa nu va avea nevoie niciodată de instrumente pentru a omorî regii“.²² Lista cu presupusele victime ale iezuiților (unii dintre ei asasinați, alții nu) este uimitoare: Wilhelm de Orania, Henric al III-lea, Henric al IV-lea, Ludovic al XIV-lea al Franței, Elizabeth I, Iacob I, Carol I, Carol al II-lea al Angliei, și continuă cu teoriile preferate ale conspirației la adresa președinției Americii. Iezuiții au fost acuzați că au încercat să-i omoare pe William Henry Harrison, Zachary Taylor, James A. Garfield, William McKinley și, așa cum era de așteptat, Abraham Lincoln. Ceea ce era încă și mai repugnant era faptul că declarațiile erau de obicei făcute cu ușurință, iar Societatea se folosea de acestea pentru a-i martiriza pe aceia care au murit din cauza acestor

scenarii obscure: „grupul sfinților trădători“, așa cum au fost descriși de protestantul englez Henry Gee.²³

Conform teoriei, mai exista un motiv pentru care se lansau astfel de afirmații. Influența politică, motiv pentru care se ducea o luptă care conducea uneori la înlăturarea anumitor persoane, era aparent principiul ce stătea la baza proiectului iezuit. Dacă Societatea și-a dorit puterea pentru sine sau pentru Vicarul lui Cristos a fost un subiect îndelung disputat. Conform celor scrise de un protestant scoțian în 1615, iezuiții credeau că:

coroanele regilor, sceptrele lor și ei trebuiau să fie devotați papei. Aceasta este misiunea lor specială și efectul obedienței lor oarbe, acel legământ unic, pe lângă celelalte trei jurăminte specifice oricărui alt ordin. Acesta era de fapt scopul lor, acela de a-l face pe papă stăpân peste tot pământul, toți împărații, regii și prinții, iar aceștia să fie înlăturați, schimbați, uciși atunci când refuză să se supună Sfinției Sale.²⁴

Alții au sugerat că mult-lăudata obediență a iezuiților în fața Romei nu era decât o înșelătorie, deoarece superiorul general al Societății fusese capabil să se certe și să aibă o atitudine batjocoritoare în fața papei, iar faptul că iezuiții au omorât monarhi nu se datora decât intereselor lor politice. Ba mai mult, mândria iezuiților nu i-ar fi lăsat nicio dată pe aceștia să se supună necondiționat suveranului pontif. După cum susținea un protestant englez atunci când vorbea despre războiul civil din țara sa, o altă calamitate politică atribuită mașinației iezuite,²⁵ un iezuit pare „cel mai agil susținător pe care un papă îl poate trimite într-o călătorie de convertire și cel care pare că se află cel mai mult în serviciile sale“, dar de fapt el este „cel mai puțin evlavios“. Trebuie să reamintim episodul în care Sixt al V-lea a mâniat Societatea la sfârșitul anilor 1580, prin urmare „nu i-au dat niciun ban și l-au izgonit“.²⁶

Miturile au variat în funcție de planurile propagandiștilor, dacă era vorba despre un protestant ce avea o aversiune față de tot ceea ce este roman, dacă era un protestant care dorea să dovedească că unii catolici sunt mai răi decât ceilalți (o predominanță în Anglia elisabetană și iacobină) sau dacă era vorba despre un catolic nemulțumit de rolul pe care îl aveau iezuiții în Biserica sa.

Bineînțeles, criticii au susținut că asasinarea era doar o tactică extremă. Iezuiții câteodată erau obligați să instige la revolte și vărsare

de sânge — războaiele religioase din Franța, de exemplu, au fost atribuite Societății de către Antoine Arnauld în 1594, sau masacrul din noaptea Sfântului Bartolomeu în 1572, sau conspirația prafului de pușcă din 1606, sau chiar marele incendiu din Londra în 1666.²⁷ Cu asemenea teorii care apăreau constant, iezuiții au decis să fie mereu pregătiți. „Magazii pline cu gloanțe, ghiulele, muschete, flinte, țepușe“ erau, se pare, „ascunse în acoperișurile bisericilor lor, atât în Praga, în Cracovia, dar și în alte locuri“, pentru a fi folosite în cazul în care „trebuiau să facă față unui atac neașteptat“.²⁸ Iezuiții, în opinia unora, erau cavaleri templieri ai noii ere.

Nu întotdeauna era vorba despre violență. Ce modalitate mai bună de a manipula laicitatea europeană dacă nu prin rețeaua de școli și filiale? Și cum puteau fi influențate mai bine politicile europene dacă nu prin plasarea iezuiților în postura de confidenți ai cât mai multor monarhi catolici — „atunci când ajungeau la sufletul prinților, îi puteau juca pe degete“²⁹ — sau acceptând magia neagră, târgul faustian sau influențarea promovării propriilor oameni în cele mai înalte poziții. Cardinalii Mazarin și Richelieu (iar aceasta a fost cu adevărat o viziune ciudată) au fost portretizați ca pionii iezuiți. De asemenea, iezuiții urmau a fi acuzați că au intervenit în politica internă a Etiopiei, aflată sub conducerea unei case regale prea mult divizate, iar micșorarea Paraguayului a fost și ea criticată, fiind considerată o încercare de a restabili puterea iezuită în America Latină, un stat în cadrul altui stat, și, mai ciudat decât orice altceva, până și purtarea pălăriei a fost văzută ca încă o încercare iezuită de a schimba *statu-quo*-ul politic și religios al Angliei.³⁰

Susținerea acestei politici secrete cerea o mână de lucru disciplinată, iar conform anumitor păreri, membrii Societății erau loiali Romei și, potrivit părerii generale, extraordinar de loiali superiorilor lor. Faptul că iezuiții nu cădeau de acord în cadrul propriei organizații despre tot ceea ce ține de vrăjitorie, strategie evanghelică — un exemplu în acest sens, câțiva iezuiți francezi din secolul al XVII-lea (precum Emond Auger) îl susțineau pe rege, în timp ce alții (precum Claude Matthieu) erau de partea Ligii Catolice — era în mod convenabil trecut cu vederea.³¹ Cu toate acestea, oare nu tocmai constituția Societății cerea ca membrii săi să semene cu un cadavru — care nu are puterea de a decide singur — sau cu toiagul unui om bătrân, destinat să îl servească pe acesta în orice mod ar fi dorit? Faptul că acestea nu erau decât niște imagini obișnuite pentru tradiția monahală medievală sau că Loyola nu

căuta niște mașini care să reacționeze la comandă, ci mai degrabă un angajament de a onora și de a urma întocmai preceptele impenetrabile ale providenței divine a fost uitat cu ușurință. La fel s-a întâmplat și cu conștientizarea faptului că folosirea de către iezuiți a metaforei și imagisticii militare s-a încadrat foarte bine în lunga tradiție transconfesională creștină.

Și chiar dacă a fost întotdeauna tentant să se facă conexiuni între Societate și o mașină de război, condusă de către generali, de mintea unui fost soldat, de fapt însemna că disciplina reprezenta totul pentru iezuiți: iar aceasta se putea manifesta în cele mai neplăcute forme ale sale. Dacă novicii erau destul de naivi încât să devină impertinenți, ni se spune că superiorii lor aveau la îndemână:

o colecție de sfori, haltere, săbii, securi, clești de oțel, juguri, torțe și alte instrumente de tortură, menite să smulgă articulațiile nefericiților care aveau ghinionul să le provoace neplăceri... În momentul în care apărea orice indiciu că un novice este schimbător, că are intenția de a-i dezamăgi sau că va trăda secretele Societății, ei îl prindeau într-un jug și îl lăsau acolo până aproape murea de foame sau din cauza frigului.³²

Dar ce folos avea ascultarea fără lichiditatea financiară? Era suficientă, considerau oponenții Societății, să justifice înființarea minelor secrete de aur din America Latină sau implicarea lor, printre altele, în traficul cu relicve sfinte, vite și ciocolată. Zvonurile despre vastele averi ascunse ale iezuiților au fost suficient de puternice pentru a convinge o serie de londonezi să sape în 1679 în căutarea comori pasămite îngropate la Palatul Savoy. Intrigile iezuite se bazau, potrivit unora, pe „mari moșii, agonisite profitând de credulitatea văduvelor aflate sub influența lor; și pe spinarea tinerilor ademeniți în Societate”.³⁴

Legendara *Monita Secreta*, ce a apărut inițial de sub condeiul lui Hieronymus Zahorowski, un iezuit exclus din Ordin, în Cracovia anului 1613, va fi publicată până în 1700 în 22 de ediții în șapte limbi, fiecare dintre ele detaliind paragrafele secrete prin care iezuiții se presupune că ar fi urmărit să submineze civilizația europeană. Când un om bogat deceda, citim în *Monita*, iezuiți spilcuiți și citiți începeau să-i dea târcoale văduvei de acum bogate, arătându-i că recăsătorirea era o idee nefericită și că ar fi fost mai bine pentru ea să se dedice unei vieți de rugăciune și izolare, lăsând Societatea să o despovăreze de consecințele amăgitoare și înjositoare ale unei moșteniri îmbelșugate.³⁵

Dar mai important chiar decât averea era iscusința iezuită în ceea ce privește discreția și mutabilitatea: capacitatea de a avea „atâtea chipuri câte avea Proteu, și atâtea nume câte are un galez”.³⁶ Niciodată nu poți ști cu cine va fi nevoie să te aliezi, caz în care trebuie să fii dispus să te adaptezi fiecărei situații (o comparație cu politica misionară benevolentă a Societății se impunea la acest moment). Iezuiții, potrivit unui autor, „se împrăstie precum lăcustele asupra întregii lumi”, fiind capabili de a „determina tinere fără minte” să „se infiltreze... la curțile prinților, în trăsurile și consiliile lor”, dar totodată, la capătul opus la spectrului social, să intre în „gândurile norodului de rând printr-o prefăcută înfățișare sărăcăcioasă și un fals atașament”.³⁷ Autorul cărții *The Jesuit Discovered*, remarcă de asemenea că „modurile în care seduc tot felul de sentimente... sunt infinite”, lucru ce era ușor de prevăzut dată fiind natura înșelătoare și schimbătoare a Bisericii Catolice în întregul ei.

De-o parte a unei străzi vei avea o mănăstire de maici sau de fecioare; de cealaltă parte, o cocină de prostituate. Azi le vezi pe toate mascate, făcând toate obscenitățile și nebuniile ce pot fi imaginate sau dorite de natura coruptă a omului; mâine se vor afla toate în procesiuni, biciuindu-se până la sânge. Într-o parte stau excomunicările, trupuri și suflete aruncate în iad; de cealaltă se află un jubileu, o etalare completă a tuturor nemerniciilor, crimelor, preacurviei, beției, înjurăturilor, sperjurului [și] otrăvirii.

În compania prinților, iezuiții se prefac că sunt înțelepți, când senzuali până la depravare, când virtuoși până la castitate. Oferă miracole pentru cei creduli și viziuni pentru cei fanatici.³⁸

Și toate aceste eforturi, fie pentru că erau incompatibile cu morala, fie pentru că se desfășurau în medii ostile, cereau discreție. „Iezuitismul”, arăta un comentator mai târziu, „este un tărâm al discreției și deghizării, unde soarele nu ajunge. A păși ușor, a șopti la ureche, a lucra precum cârțițele în taină; a luneca înainte și înapoi, înăuntru și în afară, precum șarpele, prin meandrele societății; în spatele oricărei măști ce se potrivește mai bine scopului” — acestea erau talentele specifice ale preotului iezuit.³⁹ Pentru ce alt motiv, se întreba James Wadsworth, ar avea colegiile iezuite magazine de haine bine aprovizionate, împlinind nevoile celor care „uneori, îmbrăcați precum niște soldați filfizoni... cutreieră drumurile și străzile, fudulindu-se și

destrăbălându-se prin bordeluri“, și a celor care „[în] alte dăți, în straie simple... își vâră nasul peste tot și trag cu urechea în hanuri, teatre, [și] în cârciumi?“⁴⁰

În mod firesc se poate presupune că aceste tactici ascunse erau cu atât mai des folosite atunci când instinctul iezuit de autoconservare era în joc, și nicăieri acesta nu era o prioritate mai mare decât în bordelurile și pe trotuarele Angliei protestante. De aceea, imaginea iezuitului laș, înșelător, a devenit cu precădere o armă eficace în mâna autorităților elizabetane și iacobine care, atunci când nu reușeau să-i readucă la tăcere pe preoții iezuiți, puteau să le atace reputația. Din moment ce cauza iezuiților era una dreaptă, de ce a fost nevoie să se strecoare în Anglia deghizați, sub nume false? Și chiar dacă ați reuși să prindeți un iezuit, li se spunea pastorilor protestanți din universități, e puțin probabil că vă va răspunde la întrebări cinstit și deschis, mai degrabă se va ascunde după jumătăți de răspuns, minciuni sfruntate și echivocuri; va folosi vorbe cu mai multe înțelesuri sau va răspunde întrebărilor voastre cu mai multe întrebări.

Cea mai rea dintre toate era, potrivit lui Thomas Morton, șovăiala, ideea că puteai să spui o jumătate de propoziție cu glas tare, și cealaltă în gând — Dumnezeu, la urma urmei, o va auzi pe toată. În cazul în care întrebai un iezuit dacă este preot catolic, ți-ar fi răspuns: „Nu! Eu nu sunt preot!“ și probabil ar fi adăugat pentru sine „în niciun caz nu ca Apollo din Delphi.“ Asemenea „completări mentale“, după cum zicea Morton, „nu sunt un adevăr ascuns ci mai degrabă o minciună gogonată“, și le dădea posibilitatea preoților „de a complota pe ascuns împotriva protestanților“. Era „mai subtil decât orice machiavelism“ și devenise mai bine „să rămâi tăcut decât să îți exprimi verbal sau în scris percepția asupra lumii“.⁴¹

Stereotipurile nu puteau fi distruse, chiar dacă exista un argument serios care să le combată. Etalându-și obediența în fața papei, iezuiții au fost întotdeauna considerați sclavi ai Romei și au fost criticați de bisericile naționale. Dar încă de la apariția Societății, membrii acesteia nu s-au sfiit să critice papalitatea. Giovanni Battista Viola, de exemplu, îl sfătuia astfel pe papa Marcel al II-lea în aprilie 1555:

dacă șeful Bisericii a renunțat la măreția, splendoarea și semnificația cuvintelor și s-a schimbat, și dacă, asemenea predecesorilor săi, precum Petru, s-a rugat des și a predicat cuvântul lui Dumnezeu sau a fost un

exemplu de viață sfântă, atunci toți preoții, din toate bisericile sunt obligați să nu fie atât de vanitoși și înfumurați și să lase propria măreție și vanitate la o parte. În cazul în care papa se poartă întocmai pe dos, atunci lui i se vor putea reproșa păcatele tuturor preoților, comportamentul acestora, eșecurile și abuzurile.⁴²

De-a lungul timpului, au existat multe momente tensionate de neîncredere și antagonism între Societate și Vatican. Iezuiții au apărat de multe ori ceea ce ei percepeau ca fiind interesele bisericilor naționale împotriva controlului absolut al Romei: François de la Chaise (după al cărui nume a fost denumit un faimos cimitir parizian), a fost unul dintre cei mai înflăcărați galicani din secolul al XVII-lea. Așa cum am văzut mai devreme, în primul secol de existență al Societății, mai mulți papi au schimbat acele prevederi din organizarea Ordinului care i-au făcut pe iezuiți să iasă în față. Mai mult, Inocențiu al XI-lea a intervenit chiar în politica internă a Societății în 1687, atunci când a trebuit să falsifice alegerea lui Tirso Gonzalez ca superior general.

Nimic din această istorie frământată nu a reușit să schimbe imaginea deja existentă — populară deopotrivă printre catolici și protestanți — că iezuiții ar fi susținători fanatici ai papalității. Într-o cavalcadă papală imaginară din 1714, autorul i-a descris pe cei mai mari aliați ai Romei ca mergând într-o procesiune alături de „adeptii fanatici“, cardinalii și regimentele dominicane și carmelite. Locul cel mai important este atribuit iezuiților — cavaleria personală a papei, „cei mai buni cavaleri ai luminii din lume“.⁴³

Mitul judecății

Cum să evaluezi asemenea povești și acuzații? S-a pomenit vreodată un om lipsit de scrupule care să fie iezuit? Sau cineva care și-a depus jurămintele iezuite nu din implicarea profundă în spiritualitatea ignatiană, ci pentru că reprezentau un bun prilej pentru a avansa în carieră? Este o simplă problemă de statistică. Au existat sute de mii de iezuiți, de aceea este ca și cum ai întreba dacă a existat vreodată un judecător corupt, un dentist neglijent sau un poet malițios. Corupția individuală le-a pătat reputația, fără îndoială, dar nu trebuie neapărat condamnată întreaga societate.

Mai mult chiar, un comportament care la prima vedere a părut corupt sau dezonorant s-a dovedit uneori să nu fie deloc așa. Misionarii iezuiți, atenți la pericolul intrării pe cărările protestante, făceau eforturi să se ascundă, pentru a evita pericole inutile. Iezuitul Robert Abercrombie le scria superiorilor săi în 1596 că, în Scoția, termenul papistaș era mai „odios și mai respingător decât acela de turc, sarazin sau evreu. Este mai grav decât să îi spui unui om că este păgân sau membru al celei mai depravate secte de pe pământ.” Într-un asemenea climat, a continuat el, „suntem mereu nevoiți să călătorim noaptea și nu îndrăznim să intrăm în vreun han decât după lăsarea întunericului.”⁴⁴ Când fratele său iezuit John Gerard ajunsese în Anglia cu un deceniu înainte, își luase măsuri de precauție similare, cerând ca:

Nava să arunce ancora în altă parte până la căderea nopții. La vremea primului cart de noapte am fost duși pe țarm... era întuneric beznă... temători să nu trezim oamenii... ne-am decis să ne retragem într-o pădure din apropiere și să ne odihnim acolo până se crapă de ziuă. Ploua și ne intra umezeala în oase, și am petrecut noaptea fără să ațipim. Nici nu ne-am încumetat să stăm de vorbă, fiindcă pădurea era aproape de o casă.⁴⁵

Teologic vorbind, atenția și prudența erau de obicei considerate a fi tactici perfect legitime atât timp cât exista amenințarea persecuției. Iezuiții adoptau pseudonime și purtau cu bună știință haine nepreotești: Michael Walpole s-a dat drept servitor spaniol când a ajuns în Anglia elizabetană, Abraham de Georgis s-a dus în Egipt deghizat în negustor armean în 1595, iar Sebastian Vieira a călătorit de la Manila în Japonia în 1632 ca marinar chinez. Dar aceasta este doar ceea ce Edmund Campion numea deghizare pentru a amăgi nebunia lumii.⁴⁶ Era atât de condamnat, după cum afirma un alt iezuit în 1583, ca un preot hărțuit „să își schimbe frecvent numele, veșmintele, calul și să nu călătorească fără motiv în acele locuri unde era căutat”⁴⁷ Așa cum a explicat Campion în 1581 la procesul său, exista un însemnat precedent biblic pentru asemenea activități:

La acele vremuri în care Biserica timpurie a fost persecutată, iar Pavel se străduia să predice și să sporească numărul celor care cunosc Evanghelia, se știe câte piedici și suferințe de toate felurile au trebuit să îndure el și ceilalți misionari, în ce chipuri s-au căznit, deși se împăcaseră cu gândul

că mai bine acceptă să devină martir decât să renunțe la adevărul pe care îl propovăduia; totuși, dacă se iveau speranța sau ocazia să scape, fiindcă trăind ar fi adus Bisericii mai mult folos decât murind, am citit despre felurite șiretlicuri de care s-a folosit pentru a crește numărul credincioșilor întru Domnul și a se feri de persecuții.

Campion a încercat în încheiere să ne convingă ajungând la concluzia că: „dacă aceste schimbări au fost atunci încuviințate, de ce sunt eu osândit acum pentru ele?”⁴⁸

Minciuna prin omisiune sau negarea credinței nu au fost niciodată sancționate de teologi, ci dimpotrivă, au fost întotdeauna admirați cei care se avântau curajoși în vâltoare, măcar pentru că ridicau moralul celorlalți. Dar aceia care erau atenți și prudenți nu înfăptuiau o crimă teologică, iar criticii lor protestanți știau asta: în varii împrejurări adoptaseră și ei exact aceleași tactici. S-a stârnit o dezbatere aprinsă despre unde să se tragă linie între lașitate și precauție, minciună și reținere acceptabilă și echivoc. Păstrând tăcerea atunci când erau luați la întrebări, oferind răspunsuri ambigue și îndoielnice — ceea ce Robert Persons numea „amfibologie” — sau alegând cuvinte cu dublă semnificație, iezuiții reușeau să se apere destul de ușor, dar criticii erau abili și acuzau lucruri precum negarea mentală a destinului lor, pe care unii iezuiți cu siguranță o recomandau și care era fără îndoială o strategie controversată. Dar multe asemenea eforturi erau departe de a fi exclusiv iezuite: ele reprezentau ideea bine cunoscută, așa cum se spune într-un îndrumar elizabetan de cazuistică, „că nu toată lumea poate avea onoarea să devină martir”. Asemenea oameni ar „putea face orice le stă în puteri — să folosească echivocul, tăcerea, abținerea sau orice altă metodă — pentru a evita subiectele religioase”.⁴⁹

Cu alte ocazii, comportamentul iezuit putea fi considerat mai puțin sfânt: membrii societății chiar complotau și căutau să fie influenți, deși nu erau singurii care procedau astfel. Preoții franciscani, dominicani, luterani și teologii calvini căutau la fel de probabil prestigiul și să manipuleze, religia organizată fiind dintotdeauna, cel puțin parțial, un joc politic. Este neclar dacă un iezuit s-a îmbrăcat ca fantomă pentru a-l speria pe împăratul Iosif I și astfel să îl concedieze pe sfetnicul său teolog Ferdinand von Rummel, dar nu ducem lipsă de manevre politice teatrale.⁵⁰ Ludovic al XIII-lea a trebuit să renunțe la sfaturile iezuitului Nicolas Caussin pentru că devenise prea critic la adresa tratatelor

încheiate de rege cu turcii și protestanții și a războaielor pornite împotriva monarhilor catolici. Richard Haller, sfetnicul Margaretei de Austria, a fost încântat să-i ofere consultanță politică și să apere interesele austro-habsburgice la curtea Spaniei condusă de regele Filip al III-lea.⁵¹ Politica spaniolă i-a permis și lui John Everard Nithard, sfetnicul regentei Mariana, să aibă o influență enormă, ajungând consilier și Inchizitor General, iar când Ioan de Austria a încercat să pună mâna pe frâiele puterii a văzut în Nithard un inamic firesc: când Ioan a intrat în Saragossa în februarie 1669, efigia lui Nithard a fost arsă simbolic în fața clădirilor Societății.⁵² Iezuiții de la curtea Franței în secolul al XVIII-lea duceau constant campanii prin care să-și împiedice rivalii să câștige influență pe lângă rege; iezuiții portughezi vorbeau deschis despre beneficiile rezultate din eliberarea Portugaliei de sub controlul Spaniei în 1640.⁵³

Ar trebui subliniat, totuși, că unii dintre membrii Societății (Peter Canisius, de exemplu) au început să atragă atenția asupra consecințelor nefaste ce rezultau din implicarea iezuiților în consilierea celor bogați și influenți, iar când anumite persoane precum Claude Matthieu și Emond Auger s-au angajat pe drumul fără de întoarcere al politicii franceze în secolul al XVI-lea, generalul superior Claudio Acquaviva le-a ordonat oficial să-și înceteze activitatea.⁵⁴

Că anumiți iezuiți au pus la cale sau au avut cunoștință de comploturi — lucru adevărat în cazul unor preoți de la curtea lui Filip al II-lea al Spaniei — nu înseamnă că iezuiții, de-a lungul a patru secole și mai bine, ar fi întreținut o politică instituționalizată la nivelul Societății de a otrăvi regii și politicienii care îi stânjeneau.⁵⁵ Cei mai parșivi critici le-au descoperit astfel punctele vulnerabile și au fost gata să discrediteze pe orice iezuit care încerca să sugereze că un comportament nepotrivit al vreunui membru sau altul din rândul Ordinului cu greu motiva înfierarea tuturor celorlalți ca având aceeași reputație. „Vorbește cu un iezuit despre doctrina lor nenorocită, despre intrigile și activitățile lor ilegale... și se vor alătura să le condamne... și se vor cutremura în fața urmărilor groaznice produse de acei sfetnici care au dus la pierirea unor regi.” Dar acesta nu era decât o perdea de fum: „deși toți membrii Societății își exprimă oprobriul, este foarte sigur că sunt niște tâlhari și criminali atunci când se adună la sfat pentru a căuta mijloace prin care să pună mâna pe mai multă putere, și astfel să-și

umple și mai mult cuferele“. ⁵⁶ Acesta a fost desigur un raționament prea puțin convingător la care au apelat criticii iezuiților.

Iezuiții au întreținut sentimentul că au un scop și cred în ceea ce fac. Aveau dușmani, împotriva cărora au fost nevoiți să lupte, uneori deloc cinstiți. De pildă, au împrăștiat zvonul că adversarul lor din secolul al XVIII-lea, Jean le Rond d'Alembert, era nelegitim, că Matteo Ripa, un artist din China apropiat de adversarii lor, era obsedat de perversiuni sexuale, iar când o personalitate precum episcopul Jerónimo Manrique de Cartagena, deloc prieten al Societății, a avut ocazia să fie numit episcop în această parte a Spaniei din secolul al XVI-lea, iezuiții n-au pregetat să scoată în evidență faptul că, având trei copii bastarzi, probabil nu era cel mai potrivit pentru a ocupa postul vacant. ⁵⁷ Iezuiții, de fapt, se fac vinovați de fabricarea unor astfel de mituri insultătoare la adresa oponentilor lor, dar ale căror victime au picat adesea și ei.

Una peste alta, răspunsul iezuiților trebuie privit drept previzibil în întregime, ca o ușurare: dovada că fragilitatea omenească transcede orice societate multinațională cu un arbore genealogic vechi de patru sute de ani. Ideea evidentă că istoria iezuiților a fost formată dintr-o varietate de oameni magnifici într-o varietate de timpuri, locuri și situații importante, a căutat dintotdeauna justificare. Au existat iezuiți ticăloși, iezuiți cu o ambiție nemăsurată, iezuiți care au preferat politica în locul predicilor, dar a-i îngrămădi pe toți membrii Societății sub un singur „-ism“ — imaginea unui iezuitism infam, însetat de sânge, crud și ucigaș — este un gest intelectual la fel de meschin ca și încercarea de a scoate petele de pe momentele când un iezuit sau altul a păcătuit, s-a poticnit și și-a satisfăcut poftele omenești.

* * *

Concluzia cea mai sigură este că o mare parte din atacul persistent la adresa iezuiților este nefondat, dar totuși apar două întrebări: de ce s-a inițiat o campanie anti-iezuită atât de veninoasă și, cu atât mai interesant, de ce s-a propagat în aceste moduri?

Au căzut acuzațiile din senin, ca o litanie a păcatelor iezuite sau au fost ele atent selecționate și cultivate? Robert Persons s-a plâns din Anglia, în 1581, că era o „vorbărie extrem de vastă azi despre iezuiți și mai multe povești probabil sunt spuse despre ei decât erau spuse de bătrâni despre balauri.“ Era convins că asemenea istorisiri, din atât

de multe surse diferite, erau adesea contradictorii, autodistrugătoare, având „o impresionantă asemănare cu visele”.⁵⁸ Dar criticii și dușmanii erau mai aprigi de atât: atenți, cel puțin, să își aleagă miturile în concordanță cu potențialul lor. Nu se cuvenea să atace exact acele bastioane culturale, cum ar fi școlile lor și pozițiile lor ca sfătuitori spirituali, de la care Societatea avea atât de multă influență? În mod ciudat, obsesiile mitului anti-iezuit au servit drept bun indicator al locului de unde Societatea își dobândise cel mai mare succes al ei.

Știința iezuită, spre exemplu, era una din tradițiile cele mai sănătoase ale Ordinului, așa că a devenit o țintă evidentă. Consecința directă a reușitelor iezuite în mecanică era aparent abilitatea de a-i înșela pe cei creduli prin reprezentări ingenioase ale Fecioarei. Ochii aparent mișcători în mod miraculos erau, în realitate, „impulsionați de un motor” și dacă statuia părea să aibă lapte „în ziua nașterii” era doar pentru că „mici furtune o alimentau de la distanță” și prin acestea, din spatele scenei, iezuiții pompau laptele. Era la fel de tentant să pretinzi că îndeletnicirile Societății în domeniile medicinei și farmaciei fuseseră dezvoltate doar pentru ca preoții să poată să înfăptuiască false miracole. „Un iezuit subtil” ar trăi într-o comunitate vreme de „cinci sau șase ani aproximativ”, pretinzând că e orb prin „vopsirea pielii interioare a ochiului cu o infuzie dintr-o anume plantă” sau să pozeze ca „sărac sau lepros” printr-o artă a „provocării unei lepre artificiale, folosită de anumiți cerșetori, pentru a stârni mila trecătorilor.” Când el era „bine cunoscut, va veni și va cere ajutorul unui asemenea sfânt” și „imediat va fi teafăr și nevătămat”, își va recăpăta vederea și se va vindeca de lepră.⁵⁹

Dacă era o strategie încălțită de a formula mituri care aveau cel puțin un dram de adevăr? Avea noimă să critici Societatea pentru avariție pentru că, nefiind un ordin care să cerșească, ea căuta să își finanțeze evangheliismul printr-o gamă vastă de activități comerciale — bănci, minerit, imobiliare, interes în comerțul cu ierburi și mătăsuri. Exista un însemnat potențial propagandistic în cele 38 435 de vii aflate în cultivare pe hacienda iezuiților de la San Jeronimo în 1736 sau în cele 111 502 kilograme de zahăr produs la hacienda Villa în 1757 sau în faptul că 10 000 de miei, 150 000 de oi și 50 000 de capre ar putea fi adăpostite într-o singură hacienda mexicană în secolul al XVIII-lea.⁶⁰

Nu-i așa că era inteligent să promovezi mituri ale mașinațiunilor politice iezuite când, după cum am văzut, anumiți iezuiți căutau tot mai multă influență pe coridoarele puterii? Sau să vorbești la nesfârșit

despre echivoc și deghizare pentru că, fără îndoială, mulți misionari iezuiți intraseră în Anglia îmbrăcați în ținute ciudate și erau în stare de orice pentru a ieși din încurcătură?

Bineînțeles, cu asemenea tactici reputația nu putea rămâne imaculată. Profiturile comerciale (chiar dacă veneau uneori dintr-o sursă mai puțin ortodoxă precum producția de lichior — o binecuvântare pentru populația locală — sau din folosirea forței de muncă a sclavilor) erau aproape mereu investite în misiunile pastorale ale Societății; politica nu era întotdeauna același lucru cu monarhismul; deghizarea și echivocul erau tolerate, dar asemenea comportament era de obicei bazat pe un sofisticat raționament cazuistic (pe vremea când cazuistica era mai degrabă o știință teologică decât un simplu cuvânt). Dar miturile aveau mult mai multe șanse de a fi crezute, în cazul în care cu un pic de imaginație, puteau fi înțelese ca o exagerare mai degrabă decât ca fan-tezie nefondată.

Uciderea regelui este un caz aparte. Nimeni nu a putut să nege cu adevărat existența înțelegerilor politice iezuite controversate cum ar fi acelea ale lui Robert Bellarmine, ale lui Francisco Suarez și mai presus decât oricine, ale lui Juan Mariana, a cărui *De rege et regis institutione*, publicată la Toledo în 1599, insista asupra faptului că, în ultimă instanță, puterea și poziția monarhului erau oferite și susținute de popor. Este în totalitate corect să spunem că Ordinul iezuit se temea de felul în care unele din lucrările acestor autori ar putea fi recepționate dar, în cele din urmă, tipurile de argumente aduse de cineva precum Mariana erau atât de atente și de bine meșteșugite încât orice amenințare potențială era complet neutralizată.

Asemenea lucrări erau parte dintr-o celebră dezbatere erudită despre natura politicii și societatea civilă. Lucrarea infamă a lui Mariana a fost comandată de Filip al II-lea al Spaniei și din momentul publicării nu a avut parte de nicio opoziție. Dar asta era puțin probabil să oprească creatorii de mituri de la inducerea ideii că autorii iezuiți ofereau în mod nerușinat justificări sofisticate celor înverșunați pentru a otrăvi, înjunghia sau strangula dușmanii oricând aveau chef. Parlamentului parizian i-a picat bine să condamne lucrarea lui Mariana în 1610 și să ordone ca aceasta să fie incinerată, iar regilor Iacob și Iacob al VI-lea le-a convenit să ardă cartea *Defensio* a lui Suarez pe scările catedralei St. Paul în 1613.

Miturile propagandiste și teoriile conspirației adesea împărtășesc tehnici, același vocabular și anumite teme. De fapt, e vorba despre lene. Dar asta nu le oprește să fie materie primă pentru moara istoriei. Crearea de mituri anti-iezuite adesea reflectă ceea ce societatea europeană a modernității timpurii a găsit cel mai de temut: lucrurile care provocau neliniște tuturor gânditorilor modernității timpurii europene. Insistând mereu asupra deghizării iezuite într-o cultură, cu legile și convențiile ei vestimentare, unde ceea ce purta o persoană se presupunea că dezvăluie destul despre viața lui privată și profesională, era o tactică inteligentă.

O inteligență similară descoperim în cele trei tendințe care caracterizau tradiția anti-iezuită. Pe de o parte, erau nenumărate acuzații. Temele celor dintâi critici ai Societății, cum ar fi Antoine Arnauld și Etienne Pasquier în Franța secolului al XVI-lea, vor fi regurgitate cu credință multe secole la rând: când Bernardo Tanucci, un ilustru politician napoletan, care ura iezuiții la fel de mult ca orice alt om din secolul al XVIII-lea, a avut nevoie de argumente, s-a îndreptat instinctiv la scrierile lui Paolo Sarpi care ura iezuiții la fel de mult ca oricine altcineva din acele timpuri.⁶¹

Cei care urau iezuiții de asemenea împărtășeau o adevărată camaraderie. Când, în 1910, criticii Societății portugheze aveau nevoie de un erou au apelat direct la unul din cei mai hotărâți oponenți din secolul al XVIII-lea al Societății, marchizul de Pombal, țipând în fața statuii lui din Avenida da Liberdade din Lisabona că ajutorul lui era din nou necesar să elimine dușmanul iezuit. În cele din urmă, era convingerea că toți membrii Societății, oricare ar fi fost numele sau locul lor ierarhic, împărțeau o vină comună, un ansamblu de crime și infracțiuni, toate înrudite, toate izvorând din angajamentul de a face rău și de a provoca acte de cruzime. Un scriitor al secolului al XIX-lea chiar a învinuit Societatea pentru declanșarea Războiului Civil american — neclintiți în convingerea lor că sutele de mii de victime ar trebui adăugate la exact aceeași listă care conținea victimele masacrului din Noaptea Sf. Bartolomeu din 1572 și vărsarea de sânge care a urmat revocării edictului de la Nantes în 1685. Acestea erau toate un fel de atac iezuit, dovadă a dedicării Societății față de scopul de a câștiga pentru Roma titlul de „mama curvelor și a monstruoziților, îmbătătită cu sânge”.⁶²

Spune-o destul de des, au gândit ei, și oamenii vor începe să o creadă. Ceea ce ridică de fapt o singură întrebare: de ce au mai spus-o de fapt?

„Vechii călugări“, în ciuda misticismului lor întunecat, erau cel mult interesați de „ascunderea propriului lor lăcaș, nu să se aventureze mai departe de contemplarea Cerurilor, care era Biblia, și a stelelor, care erau interpreții Sfintelor Scripturi“. Iezuiții, dimpotrivă, „au descoperit folosul busolei... și acum nu mai au răbdarea să fie pescari de oameni, ci sunt negustori de regate și pirați atât de comori spirituale, cât și lumești.“ Au devenit „cadavre ambulante, corupte și putrezite care înveninează toate locurile unde stau“; sunt butoaie, prin care au fost trecute săbii, și lovesc tocmai în inima regatelor“. Se infiltrează în viața politică în asemenea măsură încât „prin pasajele tuturor curților regale nu trec decât piepturi de iezuiți.“

Ce era, continuă John Donne, „cu adevărat potrivit și ciudat“ pentru această Societate a lui Iisus? Ce altceva în afară de „stârnirea și insuflarea, conceperea și hrănirea geloziei în prinți și sfidarea în teme de dezbatere teologică, disensiuni în familii, lupta în școli, revolte în armate, ruinarea caselor nobile, coruperea sângelui, confiscarea statelor, torturarea corpurilor, o încrengătură nerăbdătoare și perplexă de conștiințe.“ Iezuiții ar putea „pretinde că salvează lumea și că fac lucrurile să meargă în societate“ dar, de fapt, erau „amestecați și complexați de toate elementele“, atârând „între cer și pământ precum meteoriții unui presentiment amenințător și incendiar“. Încântat când „o uvertură este închinată în cinstea papei“, dar mai mult decât dornici să trimită preoți misionari și uneltitori în porturi protestante precum cele din Anglia, făcând din ei falși martiri când justiția dreaptă engleză le-ar ruina planurile.⁶³

Protestanții urau iezuiții și prin aceasta sunt explicate numeroase mituri anti-iezuite. Dar de ce s-ar lansa frații catolici în tirade la fel de lipsite de milă precum acelea ale lui John Donne? De ce ar dori, spre exemplu, anumiți catolici să portretizeze experimentul iezuit ca fiind unul scăpat de sub control? Societatea era, „cum era via sau planta care ar trebui să ofere antidotul împotriva veninului ereziei, dar în locul „acelor două ramuri înfloritoare ale milei și sărăciei, care erau aproape secate și uscate“, diavolul însuși „adăugase una de dragoste de sine și alta de agonisire.“⁶⁴

Cum stabiliseră clar evenimentele din Paris din 1594, iezuiții erau foarte ușor de respins, nu în ultimul rând de către cei pe care îi deportaseră,

provocaseră sau subminaseră, care vedeau Societatea ca un nou centru de putere nefast în politicile ecleziaste deja confuze ale Bisericii Catolice. În Padova în 1591, mai multe bande de studenți au distrus ferestrele colegiului iezuit, au pătruns înăuntru și au început să adreseze obscenități preoților. Colegiul fusese instituit pentru a preda novicilor iezuiți dar își extinsese treptat sfera educațională, oferind cursuri de filozofie și altora care altfel ar fi putut ocupa locuri la universitate.⁶⁵ De la Cracovia la Praga, de la Louvain la Bologna, educatori catolici rivali spumegau de asemenea împotriva intruziunii iezuite, fiind mai mult decât iritați atunci când, spre exemplu, un profesor iezuit precum Juan de Maldonado s-a dovedit a fi atât de popular printre studenții lui la Colegiul Clermont din Paris încât aceștia stăteau la coadă pentru două sau trei ore ca să fie siguri că prind un loc.

Între timp, dominicanii și franciscanii s-au înfuriat când iezuiții au început să îi înlocuiască din pozițiile de sfătuitoari ai mai-marilor vremii, erau stânjeniți de reacția iezuită la provocările ridicate de Galileo și erau în stare să vadă în iezuiți competitorii mai mult încununați de succes în câmpurile misionare din lume. Oratorii puteau vedea în iezuiți principalii lor rivali în educație în Franța; capucinii urau eforturile lor misionare în Louisiana; benedictinii s-ar plânga că iezuiții primeau mai mult decât li s-ar fi convenit din prada recuperată de la invadatorii protestanți în timpul Războiului de 30 de ani.

Cât despre membrii clerului, preoții nu apreciau întotdeauna remarcile condescendente iezuite despre inadecvarea lor morală și educațională, nici progresul mult prea plin de zel al misionarilor rurali, nici felul în care enoriașii părăseau bisericile locale pentru a primi botezul în instituții iezuite. Într-o comunitate catolică în dezvoltare cum este Mexicul, Juan Palafox y Mendoza a devenit foarte iritat de iezuiții care spovedeau fără a avea convenita permisiune episcopală, de așezămintele lor, mai presus de orice, de refuzul iezuiților de a plăti taxe. Episcopii nu prea știau cum să reacționeze în fața unui grup de oameni care operau adesea în afara regulilor și limitelor politicilor ecleziaste și a dreptății.

În atmosfera politică tulbură din Anglia elizabetană, preoții obișnuiți care încercau din greu să aibă o activitate prudentă nu se bucurau prea tare la vederea misionarilor iezuiți care invadeau țara, cu tot cu vorbele lor grele despre modele politice. Un război propagandistic adesea plin de vicii se purta între iezuiți precum Robert Persons și seculari precum Thomas Lister și William Watson.⁶⁶ Watson, parte a

„descoperirii sale moderate a iezuiților englezi“ în 1601, se plângea de membrii Ordinului care „stau atât de mult pe vârfuri în vanitatea închipuită a perfecțiunii lor puritane“ încât se considerau „incomparabili, de neegalat și nimeni nu era în stare să se compare cu cel mai rău și mai slab preot al Societății lor.“ Asemenea preoți, cu plăcerea lor de a agita apele în politică și de a adopta tactici echivoce, iscusite, „i-au adus pe preoții seculari săraci și alți catolici cinstiți și deschiși“ într-un „golf de pericole și compromiteri.“ Autoritățile protestante au început „să spună că mai toți catolicii nu sunt de încredere și nu poți pune bază în nimic din ceea ce spun.“⁶⁷

Alții, devotați unui anumit ideal de independență pentru bisericile lor naționale, i-au perceput, corect sau greșit, pe iezuiți ca fiind agenți ai hegemoniei romane. Cum am văzut deja, istoria lungă și ciudată a conflictului dintre Societate și anumite părți din clerul francez era deja în plină dezvoltare la începutul secolului al XVII-lea. Poate că inima lui Ludovic al XIII-lea fusese îngropată într-una din bisericile iezuite pariziene, dar în același oraș dușmanii Societății (mai degrabă decât să își amintească că regicidul Ravaillac dorise ca inima să fie înmormântată la La Flèche) puteau să privească în urmă cu satisfacție la deceniile de inițiative educaționale iezuite blocate, pe motiv de tendințe neloiale și asigurând interzicerea Ordinului între 1594 și 1603. Nu-i puțin lucru să convingi episcopul Clermontului și cardinalul Lorenei să sprijine introducerea educației iezuite în Franța în 1550, dar fusese mai dificil, în fața unei opoziții puternice din partea parlamentului, a universității și a episcopului Parisului (existând suspiciuni cu privire la acest Ordin privilegiat, intruziv și nou), să asigure existența documentelor necesare păstrării sau moștenirii oricărei proprietăți.⁶⁸

A fost un fel de suspiciune și resentiment multiplicat, în diferite grade, acolo unde iezuiții — cu ușurință (dacă nu mereu exact așa) erau văzuți ca alcătuind o organizație supranațională înfumurată, în mod evident loială Romei — își făceau apariția. Regii spanioli, mereu suspicioși pe iezuiți, îi provocau cu ardoare și prelungeau luptele interne din cadrul Societății. Când papa a impus sancțiuni Venetiei sub interdicție în 1606 pentru încălcarea imunităților ecleziaste, Societatea s-a supus chemării lui de a-i exclude pe membrii republicii din slujbele lor. A devenit limpede că, odată ce iezuiților li s-a ordonat să își facă bagajele, lunga tradiție de politici de alungare a iezuiților pentru a exprima resentimentul față de interferența Romei începuse.

Asemenea tensiuni pot fi exagerate. A-i descrie pe iezuiți ca fiind „vagi ismaeliți, ale căror brațe sunt ridicate împotriva oricăror altor ordine și împotriva lor“ era un pic melodramatic.⁶⁹ Un dominican precum Melchior Cano ar fi putut lansa unul din cele mai rele atacuri vremelnice asupra Societății lui Isus, dar superiorul său, Francisco Ramero i-a cenzurat îndeajuns de iute acțiunile. Dominicanii și franciscanii, ar trebui să amintim, nu de puține ori se certau cu iezuiții — dominicanii susținuți de spanioli *versus* iezuiții susținuți de portughezi în misiunile asiatice, spre exemplu — adesea fiind vorba de fapt de vechi rivalități naționale. Iezuiții ar putea să nu fi pregătit membrii clerului secular în exact felul în care Conciliul Tridentin ar fi dorit, și misionari declarați precum Robert Persons cu siguranță au adunat un număr de dușmani catolici, dar, în fața provocărilor reformei, Biserica a fost foarte conștientă de potențialul masiv reprezentat de Societatea lui Isus și asta putea să compenseze cu o stare a lucrurilor tolerabilă, funcțională, dacă nu chiar o poveste coerentă.

Cu excepția faptului că exista o facțiune catolică care insistase că Societatea să impună o amenințare atât de fundamentală, atât de scindantă, încât orice parte din triumful iezuit și reușită deveneau irelevante în ansamblu. Se afla în mijlocul janseniștilor, iar acele două constrângeri persistente ale mitului anti-iezuit — imoralitatea personală și dragostea de sine instituțională — se combinau până la un efect devastator.

Jansenismul nu ar fi, în ansamblul lui, despre vânzarea unei copii ieftine și scandaloase, nici despre inventarea unor acuzații prostești pentru a stimula sau trivializa. Se năștea dintr-o ceartă serioasă, riguroasă, teologică, o dispută care nu „viza numai o frumusețe nefolositoare a școlilor, ci chiar principala conduită a vieții creștine“. Era vorba despre salvarea echilibrului delicat, fragil, dintre grația divină în toată variația ei bulversantă, libera voință a omenirii (sau lipsa ei), și cum ar trebui să se țină cont de dependența ei notabilă de păcat și să se rezolve de către preoți în confesional, de către erudit în biroul său, de fiecare prinz nerecunoscut de către supușii săi, distrus și sărăntoc în viața lui lipsită de succese. Ascundea privirile lumii una împotriva alteia, insufla viață în cadavrul lui Augustin și, precum observa iezuitul René Rapin, animozitatea și importanța concurențelor o făcea cu nimic mai prejos decât „cele mai importante subiecte“ față de catolicism în întreg secolul al XVII-lea.

Jansenismul, precum majoritatea curentelor, era o ficțiune convenabilă, omogenizantă, dar era de asemenea și o umbră, o reflecție a realității, o gâlceavă nedreaptă: o linie frântă care trece prin Biserica Romano-catolică. Aici este locul în care mitul anti-iezuit a devenit serios, unde propaganda ieftină și onestă, a întâlnit teologia înțeleaptă. Din nefericire a fost o confruntare care a devenit o exagerare grosolană și manevre politice, dar care a dat de asemenea limbii franceze una din cele mai disputate nestemate: *Lettres provinciales* a lui Blaise Pascal. Prin nedreptatea fără speranță a lui Pascal, satira subtil vicioasă, noțiunea de corupție, cazuistica iezuită a fost înglobată în imaginația populară și nu s-a mai schimbat cu adevărat niciodată de atunci.

Jansenismul

Postul religios era o tradiție onorabilă, o disciplină spirituală excelentă pentru credincioși, dar oare chiar era nevoie să reziști fără hrană dacă aveai un stomac delicat sau ai fi riscat să ai nopți fără somn dacă nu luai mesele regulat? Sau dacă erai deja extenuat de eforturile din ziua precedentă, având nevoie mai mare de hrană ca niciodată? Și chiar dacă trebuia să renunți la hrană solidă, cu siguranță că încă ți se permitea să bei vin, chiar și în cantități mari. Cum bine se știe, călugării care nu își respectau obiceiurile religioase puteau fi excomunicați, dar dacă nu li se permitea să se dezbrace de rasa monahală când ieșeau să fure sau se îndreptau spre bordel — gândiți-vă ce scandal ar fi ieșit. Servitorii să fure de la stăpânii lor pentru a compensa salariile mici, femei care să se îmbrace indecent când caută case de jocuri, preoți care frecventează bordeluri numai ca să se holbeze la sexul frumos, toate acestea să fie oare pilonii unei bunăstări creștine?

Nu iezuiții, insista Pascal — bărbații care aparent sancționau asemenea fapte de comportament rușinos — încercau să corupă moralitatea europeană; ei pur și simplu nu se simțeau obligați să o reformeze. Iezuiții cerșeau influență și până la urmă, le spuneau fericiți urmașilor lor ce voiau să audă. Din când în când un creștin dorea să fie certat, să fie trecut prin acele penitențe și un confesor iezuit fără îndoială s-ar simți obligat. Pentru marea majoritate a populației iraționale a Europei, un sfat ușor era de ajuns. Încă o dată Pascal s-a grăbit să sublinieze, dintre toate calitățile iezuiților, mutabilitatea.

Asta era o veste bună pentru nereformați. Nu cumva erai mai responsabil de păcatele tale dacă erai convins că era greșit ceea ce făceai? Bineînțeles, iezuiții lui Pascal credeau că oricând tentația se arăta unui creștin, Dumnezeu, printr-un act de „grație divină” (sprijin divin destinat anumitor nevoi), ar striga că este o amenințare, ar trezi conștiința — dar oare nu era acest manifest o prostie? Nu era evident că erau oameni care pur și simplu nu s-au gândit niciodată la Dumnezeu și la conștiință, care se lăudau cu păcatele lor, care erau fericiți să se scufunde în avariție, impuritate, blasfemie, răzbunare, furt și sacrilegii? Acești oameni nu păreau să se gândească că greșesc. Cum spunea unul dintre personajele lui Pascal, aceasta cu siguranță va fi un ajutor pentru cei care își petreceau toată viața bucurându-se de plăcere. Presupusese mereu că asemenea comportament făcea pierzania inevitabilă, dar, mulțumită iezuiților, părea acum că fericirea eternă le putea fi la îndemână. Într-o asemenea lume, se întreba el, care era rostul să păcătuiești numai cu jumătate de inimă?⁷³

Alții erau un pic mai scrupuloși, bineînțeles, dar nu era nevoie să pui poveri grele pe capul lor. Confesionalul ar putea fi o instituție rușinoasă, intimidantă, așa că de ce să nu îi lași pe creștini să aibă un confesor pentru păcatele lor minore și altul pentru cele mai grave, precum cele mortale? Nu era nevoie să impui penitențe dure inutile, pentru că spovedania în sine era o penitență. Toate aceste „lecții de tact” erau foarte folositoare.

Când te gândești la asemenea dileme morale, ai multe de ales. Creștinii ar putea crede că o persoană ar trebui să urmeze sfatul care era cel mai probabil să țină o persoană departe de păcat. Nu era așa, bineînțeles, în cazul iezuiților. Amenințătoarea doctrină a „probabilismului” era mereu o variantă. Puțin conta dacă 100 de teologi cădeau de acord asupra soluției potrivite: atât timp cât unul dintre colegii lor oferea o alternativă mai ușoară pentru un creștin care ar putea să o urmeze cu bună credință. Pe lângă aceasta, păcatul era un concept înșelător. Dacă greșai? Imaginează-ți că ești un servitor care ține de o scară pentru ca stăpânul tău adulterin să se poată urca în dormitorul ultimei sale cuceriri: dacă ai fi destul de deștept să te gândești la asta — să „te gândești la recompensa financiară de bun venit pe care ai primi-o, și să îți scoți din minte legătura față de stăpân, atunci unde era păcatul? O recompensă financiară era ceva ce merita să primești. La fel era și onoarea ta, așa că, deși ucigând pe cineva din amuzament sau răzbunare

nefondată era nedrept, a omorî pe cineva pentru a-ți salva reputația ar putea fi de asemenea un act de perfectă legitimă apărare. La fel ar fi și mituirea judecătorilor, descotorosirea de martori falși sau jurați corupți.

Dar cum rămâne cu tradiția, toți acei părinți ai Bisericii, acei papi și acele versete din Sfânta Scriptură care erau împotriva unor asemenea strategii? Aici s-a dovedit util să fii deconectat de la ele, să nu fii legat de trecut. Toți bătrânii părinți ai Bisericii — Ambrozio, Ieronim, Augustin — erau, cum sugerase Pascal, venerați de ieziuiți pentru că slujiseră vremurilor lor cu credință, dar deveniseră irelevanți în vremurile moderne. Mai era și numele magic: Augustin. Lupta din jurul reputației lui stătea în spatele strălucirii pline de invidie a superficialului atac al lui Pascal împotriva presupusei cauze și a consecințelor viziunii ieziuite. Din păcate asta ne aduce pe terenul deloc comod al teologiei.

* * *

Care este relația dintre liberul arbitru al unei persoane — capacitatea cuiva de a avea un impact asupra mântuirii sale — și un omniscient Dumnezeu atotputernic? Rareori au fost contestate rolul și necesitatea celui Atotputernic în ecuație, unele aspecte ale milosteniei sale erau întotdeauna necesare. Partea dificilă era să hotărăști ce rol jucau oamenii în câștigarea sau refuzarea acesteia. Să insiști prea mult asupra unui univers predestinat, în care Dumnezeu își acorda mila nemeritată unor oameni și îi ignora indiferent pe restul, părea să le răpească oamenilor orice rol în economia divină, poate chiar să înlăture orice responsabilitate de pe umerii lor —, iar aceasta era cea de destrăbălării. Pe de altă parte, războiul prea lung contra liberului arbitru, contra rolului omenirii în zbaterea ei pentru mântuire, ajunge la riscul căderii în pelagianism — să desconsideri, subestimezi puterea nemărginită a lui Dumnezeu. Creștinismul s-a luptat întotdeauna și încă se luptă cu dilema aceasta.

Augustin s-a oprit asupra unei viziuni clar predestinate și care fusese influentă, uneori chiar normativă, în tradiția creștină. Problema pentru catolici era că Augustin devenise între timp campionul predestinării protestante și reputația lui suferise, drept urmare, o lovitură puternică. Dar asta, pentru unii catolici, părea un sacrificiu prea mare, o victorie prea ușor acordată lui Calvin și gloatei lui păgâne. De ce să își abandoneze catolicismul patrimoniul augustinian? De fapt, iată o întrebare foarte bună.

Ce a înrăutățit chiar mai rău lucrurile a fost descinderea în arena tehnologică a unei noi viziuni asupra milosteniei divine și a liberului arbitru, a iezuitului Luis de Molina. Nu există, insista el, niciun conflict între necesitatea milosteniei divine și libertatea umană în sensul câștigării, acceptării sau respingerii milosteniei. Dumnezeu oferă mântuirea — destulă mântuire pentru toată lumea care a trăit vreodată: asta se numea „milostenie suficientă”. Dar nu toți oamenii sunt obligați să răspundă la ea. Numai în momentul când milostenia divină era acceptată aceasta începea să însemne cu adevărat ceva în termeni mânturii, abia atunci începea să funcționeze: în acel moment devenea milostenia eficientă. Și, în timp ce acest fapt părea să înnobileze voința umană, nu ridica el probleme pentru ideea omniscienței divine, a atotcunoașterii lui în legătură cu cine va fi salvat și cine va fi condamnat? Nu chiar, spunea Molina. Da, Dumnezeu știe de dinainte (deși a vorbi despre el în termeni temporali poate fi o greșeală) cine va accepta și cine nu va accepta grația Lui, chiar dacă el nu a dictat și nu a stabilit arbitrar asta. Dumnezeu, prin urmare, deținea toate cunoștințele la care te-ai aștepta de la o ființă supremă, chiar dacă era, în formularea Molina, o „cunoaștere medie”, o „*scientia media*”.

Îngropat în terminologie se afla un anume optimism, o credință în potențialul rasei umane, noțiunea că păcatul original era o povară imensă, dar nu ceva care a corupt ființa umană într-atâta încât liberul arbitru, capacitatea de a alege între bine și rău, să dispară în întregime. Oamenii erau de fapt destul de merituoși, cel puțin în teorie, sugerau mulți iezuiți, pentru a se mărturisi și a primi împărtășania cu o frecvență care îi făcea pe criticii lor să ridice din umeri.

Consecințele pentru viziunea morală iezuită erau enorme. Pentru că nimeni nu era iremediabil pierdut, pentru că liberul arbitru juca un rol în îndrumarea oamenilor mai aproape sau mai departe de păcat, era, poate, loc să fii milostiv și înțelegător în timpul unor rătăcirii morale ale unui individ — nu în modalitățile absurde sugerate de Pascal, dar în așa fel încât să susții demnitatea și speranța unei persoane. Oamenii aveau potențialul de a face mai bine, astfel că viziunea morală nu trebuia să se rezume întotdeauna la a impunerea păcatului și a fricii, așa de iubite de Jean Delumeau. Cu alte cuvinte, bătaia la palmă ar putea fi o politică mai înțeleaptă decât zdrobirea mâinilor de păcătoși până când praful se va alege de ele.

Această idee era una controversată — chiar și o bună parte dintre iezuiți aveau rezerve față de teza lui Molina — și se afla în mod iremediabil în răspăr cu viziunea acelor catolici care doreau să îl salveze pe Augustin, ce pune accent pe rănila păcatului originar, ce propunea o perspectivă mult mai sumbră asupra mult mai sumbră asupra naturii și potențialului omenesc. La Universitatea Louvain în această luptă intrașă deja iezuitul Leonard Lessius și dominicanul Michael Baius. Când lucrarea de căpătâi a lui Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, a apărut în 1588, au izbucnit proteste, inclusiv din partea dominicanului spaniol Domingo Báñez, oamenii au cerut ca lucrarea să fie analizată la Roma și așa-numita controversă *De Auxiliis* (despre ajutoare) s-a întins din 1598 până în 1607. Nu s-a ajuns la vreo concluzie definitivă și Roma părea să spere că, acordându-le dreptul de a predica și de a preda orice doreau ei moliniștilor, tomiștilor și augustinienilor va calma apele teologiei. Dar problema nu avea să dispară.

Opera unuia dintre elevii lui Baius, teologul flamand Cornelius Jansen, intitulată *Augustinus*, a apărut postum în 1640 — titlul exprimă clar simpatiile autorului; senzualitatea omului a fost descrisă aici ca deținând controlul total asupra liberului arbitru într-un univers în întregime condus de predestinarea milostivă a lui Dumnezeu. Aceasta era o carte subtilă, criticată, mult mai des, după ureche în loc să fie cu adevărat citită, dar pe care Roma, sub o presiune iezuită puternică, s-a simțit totuși obligată să o condamne ca fiind prea calvinistă. Însă în acest punct își câștigase deja adepți în Franța, unul dintre aceștia fiind chiar abatele de Sant-Cyran, îndrumătorul spiritual al mănăstirii cisterciene din Port Royale și adversar al guvernării absolutiste a Cardinalului Richelieu.

Cu urmași precum Antoine Arnauld, janseniștii au început să atace morala scăzută teologia morală laxă a iezuiților — o consecință, au pretins ei, a viziunii lor în roz asupra naturii umane. Umanitatea avea nevoie de o consiliere morală riguroasă pentru a-și ține sub control natura rea și coruptă; trebuia să se îmbrățișeze de corpul animalic pentru a îmbrățișa ascetismul. Iezuiții puteau crede că oamenii meritau să se împărtășească pe cât de des posibil: janseniștii insistau că majoritatea oamenilor erau foarte rar îndeajuns de curați moral pentru a merita o asemenea onoare. Nu erau de ajuns mărturisirea păcatelor și teama de focurile iadului: trebuia să fie o remușcare adevărată și plină de durere.

Așa cum era de așteptat, nici una dintre ideile acestea nu era pe placul iezuiților; nu era nici pe placul lui Richelieu și al succesorului său, Cardinalul Mazarin — care vedea în colonia Port-Royal o amenințare la adresa autorității regale — și nu era nici pe placul Romei, care vedea jansenismul drept subversiv față de misiunea centralizată a Bisericii Tridentine. O asemenea presiune venită din toate părțile a condus, în 1653, la condamnarea papală a celor cinci premise asupra milosteniei și a naturii umane din cartea lui Jansen. Apoi s-a pornit haosul. Antoine Arnauld a sugerat că premisele erau în mod evident dezonorate, dar pur și simplu ele nu existau, nicăieri, în *Augustinus*. O nouă condamnare papală a urmat în 1656. Arnauld a pus încă odată la îndoială faptele și în același an *Scrisorile provinciale* ale lui Pascal și atacurile lor dure asupra teologiei moralei iezuite au început să fie tipărite. Argumentele se succedau fără oprire. Membrii clerului francez erau să semneze formule anti-janseniste, mănăstirea de la Port-Royal fusese închisă, Arnauld va pleca în exil în Olanda și, la începutul secolului al XVIII-lea o carte mult prea augustiniană scrisă de Pasquier Quesnel a reluat controversa de la capăt. În cele din urmă, în 1713, bula papală *Unigenitus Dei Filius* (care condamnă 101 dintre premisele lui Quesnel) părea să fi dat lovitura de grație jansenismului francez.

Au existat exagerări și reprezentări greșite de ambele părți. Pascal plonja uneori în dispute chițibușare cu iezuiții — polemizând cu Antoine de Lalouvere despre cicloide, cu Etienne Noel despre existența vidului — dar felul cum el își reprezenta viziunea morală iezuită era cu totul nedrept. Cita selectiv, adesea scos din context, dintr-un număr foarte restrâns de teologi iezuiți — cel mai important dintre ei fiind Antonio Escobar y Mendoza. După cum Pascal însuși recunoștea, era un lucru știut faptul că iezuiții se numărau printre cei mai riguroși sfătuitori morali ai vremii, care criticau uneori chiar manualele de cazuistică scrise de colegii lor, numindu-le „nutreț cu care să se hrănească vulgul”.⁷⁴ Ludovic al XIV-lea, spre exemplu, cunoscut pentru relațiile sale adultere, avusese parte de numeroase critici din partea iezuiților. Un concept precum *probabilismul* exista, cu siguranță, însă nu era nici pe departe așa ridicol cum îl descria Pascal și nu era, să se consemneze, o invenție iezuită: fusese introdus pentru prima oară în mod sistematic de dominicanul Bartolomé de Medina în 1577.

Au existat într-adevăr excese în cadrul tradiției cazuisticii iezuite iar papii aveau să li se opună pe cât de intens se opuseseră și jansenismului.

Analiza reductivă a lui Pascal asupra unor înțelesuri ciudate ale unor termeni și opinii teologice l-a făcut vulnerabil față de criticile conținute în propriul său aforism plin de miez: „lumea se mulțumește cu vorbele; puțini se gândesc să caute în esența lucrurilor.“

Pe de altă parte, era la fel de ușor să reduci la stereotipuri jansenismul pe cât era să reduci la stereotipuri iezuitismul. Conceptul în sine — în măsura în care putea reprezenta o sectă unită și organizată — nu era lipsit de controverse și, până într-un punct, era o invenție a adversarilor iezuiților care sperau să creeze un bau-bau imaginar, politico-teologic. Conținutul teologic exact al jansenismului este la fel de dificil de identificat: nu era o formă catolică de calvinism — Arnauld, unul dintre cei mai apreciați janseniști, ura calvinismul cu o pasiune înflăcărată. La baza acestui curent se afla o încercare a catolicilor de a se reîntoarce la învățăturile lui Augustin și acest lucru nu a fost pe placul multora. Părea nedrept față de Pascal că mașinăriei molinismului îi fusese permis să întoarcă credințele catolice pe dos. De ce iezuiții puteau predica acum idei care fuseseră denunțate de semi-pelagianști? De ce era acum Arnauld condamnat pentru că împărtășea ideile lui Augustin? Nu era Biserica Catolică obligată să mențină tradiția și să fie înfricoșată de inovație?⁷⁵

Aceasta este o explicație simplă și controversată, dar era ceea ce făcea dilema jansenită importantă. Ceea ce părea drept o ceartă obscură teologică de fapt năștea pasiuni populare, astfel încât în 1645 catolicii din Toulouse au ieșit în stradă purtând mesaje janseniste și improșcând iezuiții cu insulte.⁷⁶ Era un conflict ce urma să aibă consecințe. Iezuiții nu vor ierta niciodată jansenismul. Când Teophilus Darrington a vizitat Colegiul iezuit de la Liege în 1698, a observat că pe rafturile din librărie se găseau lucrările dușmăniților Martin Luther și Cornelius Jansen.⁷⁷ Nicio sumă de bule papale nu putea desface răul făcut reputației iezuiților de Lettres Provinciales ale lui Pascal. Noțiunea că Societatea lui Isus susținuse creștini păcătoși, imorali cu o teologie morală potrivită perfect depravării lor va avea un viitor lung și sănătos înainte. Iezuiții au reușit, cum ar spune un comentator al secolului al XIX-lea, să „facă legea, religia și onestitatea general convențională a omenirii să pară un lucru burlesc.“⁷⁸

Iezuiții s-au complăcut, cum anti-mitul insistă, în propria imoralitate și au iertat inadecvențele morale ale altora și le-au spus oamenilor din Franța și China orice aceștia voiau să audă. Practicile religioase s-au transformat într-un carnaval, „vrăjind simțurile oamenilor cu aplomb

și spectacol“⁷⁹. Janseniștii austeri se comportau precum ar trebui să se comporte bunii creștini; iezuiții carnali, senzuali, căutau influență, bogăție și gratificare carnală cu fiecare oportunitate. „Toată lumea știe”, ne spune un autor, „că ei trăiesc în încăperi somptuoase... întinși pe paturi moi și se bucură din plin de toate plăcerile lumești.“ Iezuiții apelau la instinctele bazale ale mulțimii păcătoase, dar iezuiții, de fapt, erau gloata păcătoasă.

Mulți dușmani, înțelegem de aici. Atât de mulți, încât Societatea lui Isus a secolului al XVIII-lea reușise să devină la fel de controversată pe cât era de populară, la fel de urâtă pe cât era de iubită. Dar acest lucru, într-un mod pervers, era un semn de sănătate și vitalitate. Controversele ritualurilor chinezești, satira franceză, neîncetata malițiozitate protestantă erau iritante fără îndoială, dar comentatorii nu s-au simțit obligați să critice decât dacă vedeau în iezuiți o amenințare: și dacă erai perceput drept o amenințare trebuie să te faci remarcat. În anul 1700 erau mai mulți iezuiți decât fuseseră vreodată în colegii, curți princiare și comunități din jurul lumii. Și totuși, în mai puțin de 70 de ani, Ordinul iezuit va fi distrus, suprimat de o bulă papală, iar iezuiții obligați să-și caute noi cariere.

„Iezuiții nu mai există“¹ *Iluminism și decădere*

La jumătatea secolului al XVIII-lea, Voltaire domina Franța și restul Europei Occidentale prin filozofia sa. În sfârșit, libertatea fusese descoperită și ei se proclamaseră liberi față de rămășițele fanatismului. Se cinsteau, iar apoi cântau despre toleranță și solidaritate. Se îmbrățișau cu entuziasm și chiar și cei mai rezervați dintre ei plângeau de bucurie pentru întreaga umanitate. Era cu adevărat o priveriște minunată. [...] Oamenii descoperiseră fericirea absolută, iar acum puteau renunța la Dumnezeu, înlocuindu-L cu filozofia și rațiunea. [...]

Schița satirică a iezuitului Auguste Carayon cu privire la Iluminismul francez, din volumul *Les prisons du marquis de Pombal*, 1865²

Luptele trecutului

Pe 16 iulie 1724 Sfintele Taine au fost purtate în procesiune în jurul unei biserici din orașul polonez Toruń. Conform unei istorisiri iezuite, în timpul aceluia eveniment, „un luteran răuvoitor“ a avut marea îndrăzneală de a refuza să-și descopere capul. Indignat de un astfel de gest, unul dintre studenții iezuiți din acel oraș i-a luat pălăria protestantului ofensator, iar apoi tânărul a fost atacat de ceilalți luterani, care erau probabil studenți la o instituție de învățământ rivală, și apoi închis. După acest incident, câțiva studenți iezuiți au răpit și închis un luteran, cu intenția de a face schimb de prizonieri. Drept răspuns la această acțiune, colegiul iezuiților a fost atacat de o mulțime furioasă, care i-au bătut pe câțiva preoți, au dărâmat altarele, „au răsturnat statuile sfinților, au distrus chipurile sfinților și mai ales pe cel al Fecioarei Maria“. După aceea, „au scos statuile distruse, reprezentând-o pe Fecioara Maria, pe Francisc Xavier, pe Casimir și pe alți sfinți și le-au dat foc, exultând fără nicio urmă de respect și sărind în jurul focului“.

Luteranii nu au putut nega cele întâmplate, însă varianta lor a fost foarte diferită. În primul rând, biserica în care se organizase procesiunea de cinstire a Sfintelor Taine aparținea de fapt luteranilor, iar iezuiții pusese rădăcinile pe ea pe nedrept. În al doilea rând, studentul iezuit fusese atacat deoarece îi obligase pe credincioși să îngenuncheze, ceea ce constituia o jignire la adresa credinței protestanților. Iar studentul iezuit fusese într-adevăr închis, însă cu intenția de a fi eliberat chiar a doua zi. Cu toate acestea, ceilalți studenți iezuiți nu s-au liniștit și, fără a fi instigați, s-au înarmat cu săbii și au comis acte de violență, chiar aruncându-l în râu, după cum se povestește, pe un biet luteran îmbrăcat în cămașă de noapte.

Ceea ce era cu adevărat revoltător însă a fost pedeapsa dată luteranilor vinovați, iar acest aspect este prezentat cu claritate în sursele istorice. Deși mai multe guverne și-au exprimat dezacordul față de această hotărâre, iar papalitatea a cerut îngăduință din partea autorităților, acestea, reprezentate printr-un comitet special, au dispus execuția celor nouă vinovați, printre ei aflându-se și primarul orașului Torun, Jan Roesneck, relatarea protestanților subliniind că atunci s-a acționat din ordinul Societății Iezuiților. Ulterior, singura biserică luterană din oraș a fost dată franciscanilor.

Din punctul de vedere al unui englez care a povestit despre acele evenimente dureroase, situația era destul de clară. El susținea că „este necesar ca toți protestanții să renunțe la măruntele dispute personale dintre ei și să lupte cu solidaritate împotriva unui inamic care nu urmărește altceva decât înfrângerea protestantismului”.³ Toate acestea constituiau semne că secolul al XVII-lea avea să fie marcat în continuare de ostilități între Societatea lui Isus și vechii lor oponenți. Iar cel mai mare motiv de îngrijorare era apariția unor noi adversari, mai subtili în acțiunile lor, însă la fel de hotărâți.

Vizita lui Sharp la Roma, 1765

„Indiferent de cât de multă imaginație aveți, nu v-ați putea închipui niciodată cât de multă neplăcere îi provoacă unui englez plecat toamna într-o călătorie paturile italienești, bucătarii italieni, caii italieni, curierii italieni și dezordinea tipic italienească.” Așa scria în 1765 Samuel Sharp, moștenitorul indolent al unei tradiții britanice, și anume aceea de a vizita Italia; cine ar putea nega atracția artistică și culturală a acelor

locuri? La acest obicei se adăuga acela de a începe să bombăne încă din primele clipe de la sosire, așa cum a făcut și Sharp, nemulțumit ba de cearșafurile murdare, ba de lipsa perdelelor și a fețelor de masă, ba de șervețelele nepotrivite pentru cineva care se ospătează cu cârnați, aceștia producând și ei nemulțumire prin gustul deloc bun. Sharp afirma că era norocos dacă reușea să mănânce „niște carne de pasăre, însă și aceasta fiartă prea mult și fără niciun pic de sos“. Pâinea era și ea „din cale afară de rea, iar untul rânced, încât nu te puteai atinge de el“. Într-adevăr, Sharp și însoțitorii săi au fost nevoiți să cumpere smântână și să-și prepare propriul unt.⁴

Acesta era un exemplu de snobism englezesc, care completa o zicală veche de două secole, cum că dintr-o excursie în Italia, un turist britanic nu se alegea decât cu portofelul gol și cu stomacul deranjat.⁵ De altfel, în perioada domniei reginei Elisabeta I, William Cecil îi sfătuisese pe englezi: „Nu le permiteți copiilor voștri să meargă pe teritoriul de dincolo de Alpi, căci nu vor găsi decât mândrie, blasfemie și ateism“.⁶ Mai exista însă un aspect al blasfemiei și ateismului tipic Italiei, pe care englezii îl considerau atât de greșit. În 1552 Roger Ascham se întreba: „Ce este un britanic italianizat? Este acela care după o călătorie întreprinsă în Italia aduce cu sine în Anglia religia, învățăturile, politica, experiențele și obiceiurile de acolo.“ Iar prin acestea el se referea la „catolicism sau la lucruri chiar mai rele“.⁷

Samuel Sharp moștenise și el această mentalitate tipic englezească, însă scrisorile pe care le-a trimis din Italia în 1765 și 1766 demonstrează că mai adoptase și preocupările specifice secolului al XVIII-lea cu privire la tot ce ținea de romano-catolicism. „Nu cred să existe un loc mai plin de melancolie decât Roma zilelor noastre“, mărturisea Sharp. Există într-adevăr înalta artă religioasă, dar oare nu se exagera puțin? „Este o desfătare să admiri minunatele lor picturi din biserici și palate, dar recunosc că acum, după ce am admirat vreo 50 000 dintre acestea, îmi este suficient și nu mai am entuziasm pentru a le admira și pe celelalte 50 000.“ Mai mult, „anumite realități mă împiedică să mă bucur cu adevărat de calitatea și somptuozitatea a tot ce văd aici, întrucât nu mă pot uita la altarele lor împodobite cu aur, la preoții lor grași, fără să mă gândesc la pământurile lor aride și la oamenii de rând înfomețați“. Toată această „mândrie a Romei moderne“ constituia „una dintre cauzele nefericirii sale. Căci ea se laudă cu aurul și argintul care se află în

bisericile sale“, dar nu face niciun efort pentru a folosi aceste comori în scopuri constructive, responsabile din punct de vedere social.

Însă nu toate străluceau ca altarele lor. „La prima sa vizită la Roma, călătorul nu are motive să fie prea impresionat de aspectul oraşului. Străzile sunt înguste, destul de pustii, ba mai mult, întâlneşti numeroşi călugări şi cerşetori, ceea ce conferă un aspect sumbru acestui oraş celebru.“ Iar toate acestea nu fac decât să scoată şi mai mult în evidenţă în ochii unui englez protestant absurdul atitudinii Bisericii Romano-catolice. De asemenea, participarea lui Sharp la o ceremonie ținută în capela papală i-a dezvăluit acestuia un anumit grad de „mascaradă, farsă şi exagerare“, despre care „nu şi-ar fi imaginat că pot face parte din nicio religie“. Sharp era în mod evident indignat. „Mă aflu acum într-o ţară al cărei suveran este un preot şi am venit într-o perioadă în care clerul îşi etalează fastul, ca să nu îl numesc aroganţă, astfel încât mărturisesc că tot ceea ce văd îmi pune la încercare răbdarea şi raţiunea.“⁸ „Raţiune“, acest cuvânt fundamental al secolului al XVIII-lea, era acum folosit de cineva care era considerat un turist englez mai curând îngâmfat decât filozof. Cu toate acestea, acest cuvânt era rostit într-un oraş ce părea sub asediu, incapabil să-şi mai susţină strălucirea şi prestigiul, în pofida eforturilor arhitecturale şi culturale ale unui întreg secol, începând cu Fontana di Trevi şi treptele spaniole, până la Muzeul Capitolin. Nu în ultimul rând, într-o Europă vrăjită de principiile Iluminismului, principii care au constituit, în funcţie de perspectiva fiecăruia, originea fie a frumuseţii, fie a decăderii civilizaţiei occidentale. Aceeaşi Europă asistase în ultimii şapte ani la gonirea iezuiţilor — fiii preferaţi ai Romei — din Portugalia şi din Franţa şi care urma să asiste la alungarea lor din Spania, Napoli şi Parma, iar până în august 1773, avea să fie martoră a decăderii acestui Ordin.

Nu fusese un secol prolific pentru iezuiţi. Misiunile lor din China, Canada şi India eşuaseră, catolicii europeni nu mai aveau aceeaşi influenţă ca altădată, conflictele de ordin teologic persistau, iar oponenţii iezuiţilor rămâneau fermi în planurile lor. Cu toate acestea, deceniile de decădere a Societăţii au survenit după o perioadă de progres notabil, când 22 589 de iezuiţi din întreaga lume contribuiseră la înfiinţarea a 1 180 de instituţii educaţionale, şcoli profesionale, de ucenicie şi locuinţe. Am fi tentaţi să conchidem că decăderea iezuiţilor a fost cauzată de faptul că nu şi-au cunoscut limitele, întocmai ca şi în cazul ceremoniilor fastuoase, a preoţilor graşi şi a călugărilor siniştri, fiind „o piatră de

încercare pentru rațiune“, după cum a afirmat Sharp. Aceasta constituie, de altfel, problema întregii Rome, care este asemenea altarelor sale, strălucitoare, dar decadentă. Fascinantă, însă doar în aparență.

Lumina

Iluminismul a reprezentat o schimbare pozitivă, benefică, numai că totul depindea de ce fel de iluminare căutai. Inscripția de pe coperta *Enciclopediei*, o vastă lucrare alcătuită din 13 volume, oferă o altă perspectivă.⁹ Sub chipul unei femei îmbrăcate sobru, Rațiunea este înfățișată descoperind Adevărul de sub vălul greșelii și al superstiției. Deasupra capului Rațiunii și în spatele ei, cerurile se deschid și o lumină albă, puternică se revarsă asupra ei. La picioarele Rațiunii sunt înfățișate mai multe femei ce poartă mantii lungi, care studiază schițe geometrice și care țin în mâini diverse instrumente de măsură.

Mai existau și alte căi de iluminare, un exemplu fiind Biserica Sant' Ignazio din Roma. Cupola acesteia, pictată de iezuitul Andrea Pozzo la mijlocul secolului al XVII-lea, înfățișează imaginea Sfintei Inimi a lui Isus iluminată de o rază trimisă de Dumnezeu. Lumina este apoi îndreptată către Ignățiu de Loyola, despărțită apoi în alte patru raze care sunt îndreptate către cele patru continente de pe glob. Aceasta este așadar lumina credinței, a spiritului misionar al iezuiților, poate chiar lumina proorocului Isaia. „Îți dăruiesc lumina pentru ca tu să o răspândești apoi în întreaga lume.“ Sau poate că este lumina lui Thomas à Kempis, un scriitor de marcă printre iezuiți: „Luminează-mă, milostive Isuse, cu lumina Duhului și îndepărtează de la inima mea tot întunericul.“ Și cu siguranță era lumina pe care iezuiții susțin că au văzut-o pe cerul din Bavaria în 1721 și pe care au considerat-o un semn că „lumina renăscută a adevărului va lumina mințile încetoșate ale oamenilor“.¹⁰ Este într-adevăr o cu totul altfel de lumină, sau cel puțin așa susțin aparențele.¹¹

În continuare sunt prezentate experiențele iezuiților de-a lungul celui mai frământat secol din istoria Ordinului, culminând în 1773, odată cu emiterea ordinului papal de desființare a Societății, *Dominus ac Redemptor*. După cum s-a exprimat alegoric mai târziu un scriitor, „Roma, asemenea unei mame, și-a întins plângând mâinile neputincioase asupra copilului său drag, conștientă de sacrificiul pe care îl făcea în numele păcii și, astfel, iezuiții au fost jertfiți.“¹² Sau, după cum s-a

exprimat un alt scriitor, Roma își făcuse singură o operație de cezariană, însă copilul nu supraviețuise. În ansamblu, toate aceste fapte constituiau „una dintre cele mai mari mistere din istoria Bisericii“, după cum a afirmat John Henry Newman.¹³

Marile și micile înfrângeri

Totul a început în Portugalia, țară care, în mod ironic, a constituit punctul de plecare al Societății lui Isus, cu mai bine de două secole în urmă. În 1755, în dimineața Sărbătorii Tuturor Sfinților, la ora 9:40, Lisabona a fost lovită de violentul cutremur care a distrus aproape toate locuințele din oraș și a ucis mai mult de 30 000 de locuitori. Cei mai mulți dintre aceștia se ascunseseră, neajutorați și înspăimântați, în bisericile din capitală. Iezuiții s-au referit apoi la această tragedie ca la o pedeapsă venită la timp pentru a compensa păcatele care împovăraseră Portugalia, explicație care nu convenea conducătorilor statului și care în 1755 devenise deja o absurditate superstițioasă în ochii adeptilor noului mod de gândire. Dintre aceștia, un anume politician s-a declarat în mod special neimpresionat de teoria iezuiților.

Sebastião José de Carvalho e Mello, viitorul Marchiz de Pombal, dobândise multă influență de la venirea la conducere a lui Iosif I în 1750, care, conform unei relatări în termeni ostili, era ușor de manipulat, „un monarh cu un spirit slab, timid și preocupat doar de desfătări“¹⁴. De Carvalho a devenit ministru în 1756, iar când s-a produs cutremurul, el deja îi suspecta pe iezuiți de comploturi împotriva monarhiei portugheze în Paraguay. Prin Tratatul de la Madrid din 1750, Portugalia a renunțat la colonia Sacramento în schimbul unor teritorii deținute de Spania la est de râul Uruguay, printre care și șapte dintre locațiile iezuiților din Paraguay. Astfel, 29 000 de membri ai populației Guarani au intrat sub autoritate portugheză. Conduși de către misionarii iezuiți către noile ținuturi de pe celălalt mal al râului Uruguay, mulți dintre populația Guarani, care fuseseră mulțumiți sub fosta ocupație, cea spaniolă, s-au răzvrătit împotriva noilor stăpâni, răpind unele persoane chiar dintre europenii care se ocupau de restabilirea granițelor.

Oponenții iezuiților, îngrijorați de multă vreme din cauza zvonurilor — nefondate de altfel — cu privire la bogățiile ascunse ale iezuiților și la încercarea acestora de a înființa un stat-enclavă — cu atât mai mult cu cât în Pombal exista o rivalitate între Societatea lui Isus și compania

braziliană de comerț —, au fost cuprinși de furie când au aflat că unii iezuiți de la Lisabona pledau pentru cauza Guarani, susținând că era o cruzime să fie îndepărtați de pe teritoriile lor natale. Mai existau și zvonuri, tot nefondate, că iezuiții erau vinovați de revoltele nativilor.¹⁵ Însă iezuiții, deși erau indignați de ceea ce se întâmpla, primiseră ordine de la generalul lor să nu intervină. Trupele portugheze și spaniole au reușit în cele din urmă să înfrângă grupările de protestatari, iar nativii au fost constrânși să aleagă între a se supune și a se muta pe alte pământuri. Cu toate acestea, mișcarea anti-iezuită era abia la început.

În următoarele luni, Pombal a dispus gonirea unor misionari iezuiți de la curte, iar în presă s-a început o campanie anti-iezuită de amploare, aceștia fiind acuzați chiar și de organizarea de revolte împotriva monopolului guvernamental asupra vinului, la Oporto, în 1757, precum și de faptul că ar fi susținut că vinul nici măcar nu era destul de gustos pentru a putea fi folosit în cadrul euharistiei. În 1758 Cardinalul Saldanha, trimisul papal în Portugalia pentru investigarea problemelor apărute cu iezuiții și un apropiat al lui Pombal, a afirmat că în cadrul Societății Iezuite din Portugalia se desfășurau activități comerciale ilegale.

Apoi, în noaptea de 3 septembrie 1758, regele Iosif a fost împușcat în umărul și brațul drept. La început, atentatul a fost ținut secret, declarându-se că regele avusese doar un accident în grădină. Însă când, în cele din urmă, s-a aflat că relația sa ilicită cu aristocrata Teresa de Távora și onoarea pătată a familiei acesteia fuseseră cauzele unei adevărate tentative de asasinat, suspiecții, printre care și Ducele de Aveiro, au fost arestați și executați. Aceasta a constituit ocazia lui Pombal de a declara că nobilimea portugheză acționa pe cont propriu, neuitându-și însă nici rivalii proprii din rândul clerului și, în mod inevitabil, îndreptându-și suspiciunile și la adresa iezuiților. Conform unei relatări, unul dintre presupușii asasini acționase la îndemnul iezuiților, convins fiind că uciderea regelui ar fi constituit doar un păcat justificat. În consecință, în decembrie, trupele înarmate percheziționau deja stabilimentele iezuiților din Lisabona, în căutarea armelor ascunse.

La începutul lui ianuarie, s-au efectuat și arestări. Unul dintre iezuiții întemnițați, bătrânul Gabriel Malagrida, a fost supus unei experiențe groaznice, astfel încât dădea semne de nebunie (dacă așa poate fi numit faptul că vorbea cu Dumnezeu, cu Fecioara Maria, cu Ignățiu de Loyola și cu Charles Borromeo), iar în cele din urmă a fost ucis, trupul i-a fost ars pe 21 septembrie 1761 și a fost declarat, conform relatării

unui contemporan, „un om de o mândrie și o insolență exagerate, care îl determinau să se considere superior restului omenirii”.¹⁶ Chiar și Voltaire a fost de părere că felul în care fusese tratat bătrânul preot fusese de o cruzime inutilă.

În februarie 1759 iezuiților din Lisabona nu li s-a mai permis să-și desfășoare activitatea decât în trei dintre stabilimentele lor, după care a urmat scoaterea la vânzare a rezervelor lor de alimente și a celorlalte bunuri. În aprilie toți membrii Societății au fost anunțați oficial să plece din Portugalia, iar în septembrie iezuiții începuseră deja să părăsească Lisabona, căutând adăpost în statele papale, primele nave cu preoții acuzați de revoltă împotriva monarhiei ajungând pe 24 octombrie. În total, 1 100 de iezuiți au fost goniți, iar alți 250 au fost închiși în temnițele din Pombal. În lunile și anii ce au urmat, aceste măsuri anti-iezuite s-au propagat în întreaga lume, preoții iezuiți fiind alungați și din celelalte teritorii portugheze de peste mări.¹⁷

Pe parcursul desfășurării acestor evenimente, Pombal a inițiat o campanie împotriva Societății, încercând să-i convingă pe diplomați străini aflați în țară să i se alăture. Această încercare a culminat cu publicarea în 1767 a *Dedução cronológica e analística*, o scriere cu un caracter malițios și anti-iezuit. Aceasta încă îi mai afectează pe iezuiții portughezi, care au declarat într-una dintre publicațiile lor din 1982 că metodele lui Pombal le anticipau pe cele folosite mai târziu de Goebbels și Stalin.¹⁸

Un anumit locuitor al Lisabonei era fără îndoială mulțumit de tot ceea ce se întâmpla. Chiar în anul gonirii iezuiților, publicul englez îi citea plângerile cu privire la faptul că iezuiții au încercat timp de decenii să izoleze Portugalia de restul Europei catolice, au ignorat drepturile regale în Paraguay și au dobândit, în taină, influență în toate sferele sociale, câștigând „stima intelectualilor și încrederea negustorilor”. Se părea că intenționau să scape de toți adversarii și reușiseră să determine chiar și temuta Inchiziție să se teamă de ei. Acest cetățean mai susținea și că gonirea lor din Portugalia era „un răspuns la rugăciunile tuturor celor care nu aparțineau Ordinului”.¹⁹

* * *

În Franța, unde existase de asemenea o tentativă de asasinat la adresa regelui, în 1757, cel puțin un catolic care nu aparținea Societății lui Isus era de părere că exemplul Portugaliei trebuia urmat și de regele

Ludovic al XV-lea. Și oare de ce semn mai potrivit era nevoie decât de recenta apariție pe cer a unei comete, „o dovadă incontestabilă“, în opinia sa, a faptului că „ororile comise de această organizație“ trebuiau stopate? Poate că unii iau în derâdere considerarea cometelor, ca să nu mai vorbim a cutremurelor, drept semne prevestitoare, însă existau persoane care credeau cu adevărat că iezuiților chiar le păsa de soarta Franței.²⁰ Ocazia de a protesta împotriva iezuiților a apărut în momentul izbucnirii unui scandal cu privire la activitățile dubioase ale unui călugăr, Antoine Lavalette.

Lavalette se afla în Martinica încă din 1746, unde promisiunea unor noi începuturi și unele reforme administrative reușite fuseseră înlocuite de scăderea afacerilor profitabile. Așadar, ca preot, Lavalette era persoana potrivită prin canon și drept civil de a găsi soluții pentru creșterea productivității, pentru vinderea produselor la prețuri rezonabile și pentru a obține astfel profit. Nu la fel de corecte au fost însă achiziționarea unor terenuri în Dominica, cultivarea de cafea, de indigo și mai ales de zahăr pentru a obține câștig și decizia sa de a servi drept intermediar pentru locuitorii din Martinica care doreau să facă tranzacții financiare cu Franța. Deși a fost admonestat de către superiorii săi și deși a fost chemat înapoi în Franța între 1754 și 1755, Lavalette și-a continuat activitățile sale ilegale, acumulând astfel datorii consistente la o serie de instituții financiare din Franța. În afară de aceasta, haosul generat de Războiul de Șapte Ani a dus la pierderea navelor care transportau mărfurile iezuiților, drept urmare unii creditori ai lui Lavalette au declarat falimentul, în special firmele Lioncy și Gouffre din Marsilia, iar Lavalette a fost nevoit să ceară ajutorul superiorilor săi. În cele din urmă, în 1760, Curtea Consulară de la Paris a emis un act prin care iezuiții erau numiți responsabili pentru datoriile acumulate de Lavalette.²¹ Societatea lui Isus a decis să facă recurs, însă, în mod neinspirat, nu au apelat la Marele Sfat, ci la parlamentul din Paris, care constituia unul dintre cei mai vechi și mai avizi adversari ai iezuiților.

Faptul că Societatea se afla într-un moment dificil al istoriei sale s-a aflat chiar și la Pekin. În plină desfășurare a procesului Lavalette, iezuitul Antoine Gaubil îi scria fratelui său că „iezuiții au dușmani foarte influenți, mai ales la Paris și au nevoie de apărare“. Gaubil mai era de părere că în astfel de momente era necesar „să se știe care preoți erau buni catolici și care nu erau de încredere“. El mai sugera și că „mai presus de toate, nu trebuie să avem încredere în janseniști“, acei

„ipocriți“ care „se folosesc de aparențe pentru a înșela lumea“ și care „nu ratează nicio ocazie pentru a-i instiga pe ceilalți împotriva iezuiților“. ²² Acestea reprezentau adevărate profeții care completau importanța pe care o acordau învățații rolului jucat de jansenism în decăderea Societății lui Isus în Franța. ²³

Însă jansenismul se schimbase față de cel din perioada lui Pascal și Arnauld. În ciuda aparentei victorii a papei Clement al XI-lea asupra acestui curent, prin publicarea *Unigenitus* în 1713, spiritul anti-iezuit crescuse. Mai mult decât atât, janseniștii nu mai erau doar un grup cu o anumită ideologie teologică, ci deveniseră un partid politic influent, fiind preocupați de promovarea drepturilor Bisericii Franceze și opunând rezistență în fața papalității. Alături de nemulțumiții sorboniști, de oportuniștii adepți ai *Enciclopediei* și de personalități ca Ducele de Choiseul și Madame de Pompadour (care încă mai suferea de pe urma refuzului preotului personal, un iezuit, de a-i ierta relațiile extraconjugale), janseniștii erau răspândiți în întreaga Franță, în instituțiile politice și în cele religioase. Așadar, ei s-au aflat în avangarda luptei împotriva iezuiților, asociind cu viclenie scopul lor de a distruge Societatea cu cel de a apăra cauza autorității parlamentare și a libertății eclesiastice în Franța.

În mai 1761, parlamentul din Paris a aprobat hotărârea curții subordonate cu privire la responsabilitățile financiare ale iezuiților, iar curând după aceea a profitat de o nouă ocazie de a ataca Societatea, această organizație deosebit de periculoasă pentru ordinea publică. ²⁴ În următorii doi ani, principiile Ordinului au fost evaluate și condamnate public, mai ales prin *Extraits des assertions* din martie 1762. S-a declarat că Societatea nu beneficiase de un statut legal în Franța, operele a 23 de iezuiți au fost confiscate și arse și s-au pus în practică planurile de a se închide instituțiile educaționale iezuite și de a se confisca Ordinului toate proprietățile. Diverse tactici vechi anti-iezuite au fost puse în aplicare atunci, ca urmare a acuzațiilor de regicid, vrăjitorie și imoralitate.

Au existat însă și încercări de a se ajunge la un compromis, printre care și ideea de a înființa o filială iezuită franceză, independentă de Roma. Spre dezamăgirea superiorilor lor, anumiți iezuiți s-au arătat dispuși să accepte această cale de mijloc. Ordinul a beneficiat de sprijin considerabil din partea anumitor sectoare, mai ales din partea înalților membri ai clerului din Franța. ²⁵ Episcopul de Carpentras, de exemplu,

plictisit de nenumăratele aluzii la imoralitatea și lipsa de loialitate a iezuiților, a declarat că „îi cunosc pe iezuiți încă din tinerețea mea și i-am însoțit adesea în Italia, la Roma, în Malta, în Elveția și la Paris“. Era bucuros să afirme: „Îi datorez moralitatea, statutul de creștin și supunerea puterii lui Dumnezeu de a-și conduce poporul spre binele tuturor. Comportamentul lor nu lasă să se întrevadă niciun motiv de a fi acuzați de comiterea tuturor acelor fapte odioase, ci mi s-a părut întotdeauna că sunt niște oameni perseverenți în apărarea propriilor principii.“²⁶

Totul a fost însă în zadar. În noiembrie 1764 Societatea a fost desființată, nu doar în cadrul jurisdicției parlamentului din Paris, ci pe întreg teritoriul Franței, respectându-se ordinul unui rege ezitant în această acțiune. Spre deosebire de cazul Portugaliei, vechilor membri ai Societății li s-a permis să rămână în Franța, însă aceasta nu reprezenta o consolare pentru cei care erau de părere că asistau la punctul culminant al două secole și jumătate de mentalitate anti-iezuită, al „unei țesături de intrigi, calomnii și persecuții la care iezuiții au fost supuși din momentul întemeierii Societății și până la desființarea sa, timp în care ura și cruzimea oponentilor săi nu au încetat nicio clipă“.²⁷ Era ca în cazul izgonirii lui Aristide din Atena, după cum a afirmat un contemporan, întrucât nimeni nu știa ce crime comisese Societatea lui Isus, însă cu siguranță era vinovată de ceva. Asemenea Philomelei, fiind atacată de dușmani, i s-a tăiat limba, pentru a nu se putea apăra.²⁸

Mai rămânea doar Spania, cel puțin până când adversarii iezuiților nu aveau să acționeze și acolo.

* * *

În martie 1766 a izbucnit o revoltă civilă în Madrid. Prețurile erau prea mari, recolta anuală fusese săracă, iar ministrul de finanțe, un italian, era din ce în ce mai disprețuit. La toate acestea s-a adăugat și emiterea unui decret regal prin care spaniolilor din principalele orașe, precum și din orașele regale și universitare li se interzicea să poarte mantii și pălării sombrero, deoarece aceste veșminte îi puteau ascunde cu ușurință pe cei ce comiteau delictе. Sombreroul urma să fie înlocuit de pălăria tipic franțuzească, în trei colțuri. În urma violențelor, proprietățile au fost distruse, preoții au încercat să fugă și s-au depus petiții.

După ce Contele de Aranda — un personaj asemănător Marchizului de Pombal din Portugalia sau Ducelui de Choiseul din Franța — a reușit să aplaneze conflictul, au apărut numeroase zvonuri absurde care susțineau că iezuiții — cine altcineva? — erau responsabili de izbucnirea revoltelor, că preziseseră moartea regelui și că satirizau situația politică în publicațiile lor. Dacă Ludovic al XV-lea a ezitat să dispună desființarea Societății și a apelat la diverse tactici în acest sens, vărul său din Casa de Bourbon, care adoptase o atitudine anti-iezuită ca urmare a influenței politicianului napolitan Bernardo Tanucci, nu era preocupat de protejarea iezuiților. Așadar, un nou val de dispreț îndreptat împotriva iezuiților se apropia, venind din partea unei noi generații de politicieni, nemulțumiți de influența iezuiților asupra sistemului educațional, precum și din partea monarhilor înfuriați de opoziția iezuiților față de canonizarea sfinților propuși de Casa de Bourbon.

Consiliul Extraordinar din Castilia a avut misiunea de a cerceta plângerile depuse împotriva Societății până la 29 ianuarie 1767. S-au răspândit copii ale hotărârii de desființare a Societății — copii produse sub supravegherea unor gardieni înarmați — și în noaptea de 21 martie, trupele înarmate au pătruns fără niciun fel de avertisment în locuințele a șase iezuiți din Madrid. Acestora li s-a permis să ia hainele cu care erau îmbrăcați, breviarele și orice lucru aveau la ei, fie tutun, ciocolată sau bani.²⁹ Toate trăsurile și poștalioanele au fost rechiziționate, iar în dimineața următoare, preoții și călugării arestați și-au început călătoria în exil înspre portul Cartagina. Toate colegiile din Spania au fost percheziționate, iar coloniile au primit ordine din partea autorităților spaniole, ultima dată veștile ajungând în Buenos Aires în iunie. 2 267 de iezuiți au fost trimiși înapoi în Europa.³⁰ Mai târziu, amintirea acțiunilor arbitrare din partea reprezentanților Casei de Bourbon a avut un rol important în organizarea mișcării anticolonialiste din America Latină a secolului al XIX-lea.

Când statele papale au aflat că alți exilați se îndreptau spre Europa, chiar cei care câștigaseră de pe urma transportării fraților lor portughezi s-au oferit acum să le asigure din nou transportul, însă au fost dezamăgiți când au aflat că Roma refuza să mai primească alți iezuiți, din cauză că nici spațiul, nici banii pentru a-i întreține nu mai erau suficienți.³¹ Iezuiții spanioli au fost trimiși în Corsica, iar în decurs de câțiva ani toate statele învecinate Spaniei — Napoli, Parma și Sicilia — au urmat exemplul Madridului și i-au gonit pe iezuiți.

Încă mai exista speranță, în ciuda tuturor acestor evenimente descurajante și triste. În 1769, iezuiții din Freiburg, de exemplu, au început renovarea școlii lor.³² Însă aproape toată lumea se întreba dacă Societatea lui Isus va fi distrusă în totalitate. În 1767, la Roma, John Thorpe s-a plâns că „acum se scriu mai multe povești despre iezuiți decât au scris vreodată poeții păgâni despre monștrii lor legendari”. Acesta era probabil un semn că „dacă aceste acțiuni distructive vor continua multă vreme și vor căpăta forțe noi, nu vom mai găsi un liman sigur nicăieri în lume”.³³ Statele catolice care optaseră pentru desființarea Societății de pe teritoriile lor doreau acum suprimarea definitivă a iezuiților, aceasta fiind cea mai potrivită cale de a-și justifica acțiunile unilaterale. Într-adevăr, în următorii șase ani, aceste state au făcut mari eforturi pentru a convinge Roma să anihileze Ordinul. Când papalitatea a reacționat dur la noua legislație anticlericală adoptată de Parma, Napoli a reacționat la rândul său punând stăpânire pe orașele papale Benevento și Pontecorvo, iar Franța, a ales o tactică folosită și în alte situații când intenționa să amenințe Roma, mai exact punând stăpânire pe Avignon și Venaissin. Toate acestea constituiau adevărate avantaje pentru viitoarele negocieri.

După moartea lui Clement al XIII-lea, conclavul desemnat să aleagă noul papă era preocupat de problema suprimării iezuiților. Cardinalii „zelanți” pledau pentru un papă care să apere cauza Societății, pe când cardinalii „politicanti” și ambasadorii marilor puteri pledau pentru un papă care să se supună dorinței lor. Era cel mai potrivit exemplu al faptului că guvernele laice se foloseau de astfel de conclavuri pentru a-și atinge propriile scopuri politice, conclavul de la alegerile papale din 1740 fiind cel mai îndelungat de după Marea Schismă, când alegerea papei Benedict al XIV-lea a fost întârziată cu șase luni.

În mai 1769, la Roma, Thorpe a declarat cu amărăciune că „alegerea unanimă a Cardinalului Ganganelli era un semn cert că soarta iezuiților era pecetluită”.³⁴ Adevărul este că în ciuda reputației sale de anti-iezuit, papa Clement al XIV-lea a apelat cu viclenie la un adevărat joc politic în următorii patru ani, amânând mereu orice hotărâre definitivă cu privire la desființarea Ordinului Iezuiților și câștigând timp prin diverse atacuri mărunte la adresa Societății. Astfel, fie le-a suspendat ajutoarele financiare, fie le-a luat de sub autoritate colegiile

romane și irlandeze, fie nu le-a permis să folosească în cadrul ceremoniilor lor muzicieni papali sau Garda Pontificală. Toate aceste tactici erau menite să îi mulțumească pe adversarii iezuiților, fără a desființa Ordinul.³⁵

Este evident că suprimarea iezuiților era inevitabilă, iar printre membrii Societății exista un anumit grad de fatalism, mascat de atitudinea providențialistă. Însă chiar și în ianuarie 1773, atunci când iezuitul John Carroll a declarat că toți susțineau că „sfârșitul nostru se apropie“, a adăugat apoi că „în timpul acestui pontificat am fost alarmați de atâtea ori cu false comunicate ale datei fatidice“, însă nu s-a întâmplat nimic.³⁶ Principala problemă era reacția Austriei catolice. Îi va sprijini împărăteasa Maria Tereza pe iezuiți, pe membrii Casei de Bourbon sau va decide să nu reacționeze în niciun fel? Existau, de altfel, suspiciuni cum că împărăteasa ar fi fost de partea iezuiților în ceea ce privește sistemul educațional. Thorpe era conștient că monarhia austriacă era constrânsă de numeroasele legături pe care le avea cu Bourbonii și că, drept urmare, „evită să facă orice fel de declarație publică referitor la iezuiți, oferindu-le însă din când în când vorbe de consolare“. În cele din urmă însă, perspectiva unor alianțe cu Franța a determinat-o pe Maria Tereza să renunțe la orice fel de obiecții.³⁷

Așadar, ultimul obstacol fusese înlăturat, iar hotărârea de suprimare a Ordinului, pregătită cu grijă de către ambadorul spaniol José Moñino y Redondo, a fost readusă în centrul atenției. După elaborarea scrisorii oficiale papale *Dominus ac Redemptor*, un document care, în mod ciudat, nu face nicio acuzație directă la adresa iezuiților, ci doar menționează că îndepărtarea lor este necesară în numele păcii creștinătății, Societatea lui Isus a fost desființată.

Pe 16 august 1773, această scrisoare a fost citită generalului Societății, Lorenzo Ricci, care în septembrie se afla deja în închisoarea papală — castelul Sant' Angelo. În aceeași zi, pe 16 august, John Thorpe scria de la Colegiul Britanic, că „petrecusem ziua ocupându-ne cu aceleași îndeletniciri și acum ne așezasem la cină. Veștile primite în acea zi nu lăsau să se întrevadă dacă speranțele și temerile noastre vor pieri sau vor înflori“. Însă apoi a sosit vestea hotărârii papale, iar Thorpe și ceilalți iezuiți care se aflau cu el s-au simțit „cuprinși de amețală“. Thorpe a remarcat că „nenumăratele vrăbii care se adăpostiseră atâta vreme, în fiecare noapte, în lămâii și portocalii din curte dispăruseră în acea noapte“.³⁸ Un alt gând, mai banal, care l-a încercat pe Thorpe a

fost acela că cel puțin croitorii din Roma vor fi fericiți că vor avea mai mult de lucru pentru toți iezuiții care urmau să părăsească Ordinul și aveau nevoie de haine noi.

* * *

Jean le Rond d'Alembert susținea că „aceasta era soarta tuturor mărețiilor și puterilor omenești“. „Era în natura lor să degenereze și să dispară odată ce vor fi ajuns la o anumită măreție și influență.“³⁹ Așa se întâmplase în cazul perșilor, al asirienilor și chiar al Romei Antice, iar acum se întâmpla și cu iezuiții. Dar oare era cu adevărat drept? Oare chiar decăzuse Societatea lui Isus sau așa credeau unii europeni? Și, mai mult decât atât, oare stătea în puterea acelor europeni să distrugă un ordin religios vechi de secole, care până atunci rezistase în fața nenumăratelor valuri de critici? După cum știa și d'Alembert, în secolul al XVIII-lea era ușor să umpli ziarele de calomnii. Dar influențele politice și capacitatea de a convinge monarhii dinastiei Bourbon și papii să suprimе Ordinul Iezuiților erau țeluri cât se poate de greu de atins.

Probabil că această etapă din istoria iezuiților poate fi privită mai degrabă ca un exemplu de politică statală specifică secolului al XVIII-lea: ceva care nu ar fi trebuit să se întâmple vreodată și un gest pe care, după 30 de ani de acumulare de experiențe amare și de înțelepciune, papii și regii catolici aveau să-l regrete.

Iluminismul

O creație literară de la începutul secolului al XIX-lea oferea cititorilor „un catalog imaginar al celor mai cunoscute și mai venerabile relicve ale Bisericii Romano-catolice“, care în 1753 fuseseră „vândute prin licitație la Biserica Sfântul Petru din Roma, pentru ca banii să fie donați unui tânăr aristocrat“. Obiectele cel mai căutate erau:

Chivotul Legământului și crucea pe care fusese răstignit tâlharul care s-a pocăit — ambele în roase de viermi;

Uneltele Sfântului Iosif (toporul, fierăstrăul și ciocanul, precum și câteva cuie) — toate mâncate de rugină;

Vasele de la nunta din Cana Galileii. NB: Acestea reprezintă originalele, și nu cele expuse la Pisa, Cluny sau Andegavi;

Firimituri din pâinile din care au fost hrăniți cei 5 000 de oameni;

Prosopul cu care Isus le-a șters picioarele apostolilor — foarte putrezit; Pânza pe care a fost așezat capul Sfântului Ioan Botezătorul — este nevoie să fie cusută.⁴⁰

Mergând mai departe cu satira-i pătrunzătoare, autorul afirmă plin de încântare că iezuiții au fost în sfârșit demascați și toată lumea știe acum că erau niște farsori, niște colecționari lacomi de relicve, întotdeauna dispuși să se dedea la înșelătorii pentru „a câștiga cât mai multă glorie și cât mai mulți bani“.

Într-o epocă în care aderarea la principiile Iluminismului era demnă de admirație, mulți europeni sperau că suprimarea iezuiților va duce la triumful rațiunii, înfrângerea superstițiilor și, ca o consecință inevitabilă și dorită de mulți, la umilirea Romei. În 1826, gândindu-se la Voltaire, Diderot, d'Alembert și pe toți adepții acestora, un anume conferențiar de la Cheltenham Auxiliary Reformation Society a evocat vremurile în care „o mulțime de oameni talentați revoltați de înfățișarea religiei în timpul în care trăiau s-au manifestat împotriva legendelor, a miracolelor, a tiraniei și a ignoranței, clerul ascunzându-se în spatele acestor paravane“.⁴¹ De asemenea, clerul fusese dintotdeauna dependent de principii învechite, tânjind după vremea în care Aristotel domina lumea științifică și scufundat în absurdul învățăturilor medievale, considerate „un labirint de idei neinteligibile“, în care vorbele valorează mai mult decât faptele, „confuzia este prețuită mai mult decât obținerea răspunsurilor, citatele mai mult decât motivele logice, iar pasiunea mai mult decât rațiunea“, după cum se exprimase un fost iezuit plin de nemulțumire, în 1717.⁴²

Europenii refuzau credința în moaște și în miracole, specifică secolului al XVIII-lea, și insistau că religia trebuia să aibă un caracter natural, să fie guvernată de principii care, asemenea legilor gravitației sau ale dilatării gazelor, să poată fi deduse prin rațiune, și nu prin revelație și nici prin mijlocirea vreunei instituții, așa cum era Biserica. Conform concepțiilor deiste radicale, Dumnezeu era un *deus absconditus*, un demiurg pasiv, care a creat universul și legile ce îl guvernează, dar care nu intervine în activitățile umane, trimițând molime, foamete sau războaie. Biblia era valoroasă din punct de vedere moral, însă era de neconceput să li se ceară oamenilor să creadă în lucruri care sfidau legile naturii și care se opuneau rațiunii și experienței. Poate că aceste lucruri ar fi fost acceptabile pentru un iezuit, o ființă care, în opinia lui

Henry Isaac Roper, „nu mai aveau voință proprie, ci devenise un dispozitiv mecanic animat, un instrument a cărui funcționare depindea de voința altora“. Iar acesta constituia încă un motiv pentru care iezuiții, ce încă mai corupeau mințile tinerilor din școlile lor, deveniseră irelevanți și trebuiau să dispară.⁴³

Este tentant să afirmi că Iluminismul a dus la decăderea Societății lui Isus, așa cum susțineau filozofi precum d'Alembert, ceea ce i-a deranjat pe janseniști, aceștia dorind ca meritul distrugerii iezuiților să le revină lor în întregime, și cum arătau unor iezuiți ca Augustin Barruel, care s-a străduit să asocieze ideile de Iluminism și de suprimare. În lucrarea sa *Memoirs Illustrated by the History of Jacobinism*, o carte care l-a influențat într-o mare măsură și pe Edmund Burke, e demascată o conspirație a filozofilor, pe firul căreia, pornindu-se de la publicarea *Enciclopediei*, s-a ajuns apoi la suprimarea iezuiților și chiar la izbucnirea Revoluției. Tot el mai scrie că Voltaire s-ar fi bucurat de distrugerea iezuiților și a janseniștilor deopotrivă și se părea că lucrurile ieșiseră cum și-ar fi dorit el.⁴⁴

Această teorie are numeroase puncte slabe. Un prim neajuns ar fi acela că ideea unei mișcări iluministe franceze îndreptate împotriva clerului intră în contradicție cu marea varietate de forme naționale pe care le-a luat Iluminismul, multe dintre acestea neprezentând un caracter anti-clerical. Mai mult decât atât, majoritatea europenilor nu adoptaseră și chiar nici nu auziseră de conceptele iluministe care circulau prin saloanele la modă din Paris sau Viena, ci rămăseseră încă fideli noțiunii de Dumnezeu providențial, care se implică în creația sa. Mai trebuie amintit și faptul că până și adepții rațiunii pure se lăsau ademiniți de vechile idei și considerau că era convenabil ca păturile sociale inferioare să fie dominate în continuare de o religie bazată pe superstiție, întrucât caracterul organizat al creștinismului era benefic pentru slujitorii lor.

Un alt aspect important este acela că indiferent de ce era Iluminismul, nu ar fi fost just să fie considerat reprezentantul unui secol al XVIII-lea, marcat de separarea dintre raționalismul progresist și o credință religioasă muribundă. După cum ne amintesc cercetătorii moderni, toți acei filozofi cu o atitudine anti-clericală (dintre care mulți se împărtășeau în biserică) aveau o perspectivă comună asupra lumii, o imagine de bază, o concepție și o metodă de gândire puternic influențate de trecutul creștin. Imaginea de pe coperta *Enciclopediei*

nu păstrează oare modul de reprezentare a celor șapte arte liberale — acel produs al scolasticii medievale și al universităților clericale care a animat atâția tineri din secolul al XVIII-lea? De asemenea, mulți clerici, inclusiv iezuiți, promovau teoriile la modă ale lui Newton, Wolff și Leibniz și erau dispuși să se folosească de celebrele teorii științifice și de ideile filozofice ale secolului pentru a revitaliza creștinismul.

Iezuiții au fost primii care au pus bazele iluminării credinței, care era, în viziunea lui Juan Polanco, „o lumină mai bună decât rațiunea umană”. De asemenea, iezuiții criticau această încredere exagerată în rațiunea umană⁴⁵, însă respectau o tradiție creștină ce respingea fideismul și pune accent pe rolul rațiunii în viața spirituală. De aceea, ei nu se foloseau de rațiune pentru a ajunge la credință, ci o considerau doar un mijloc prin care credința putea fi cultivată. Janseniștii, dușmanii iezuiților, erau cei ale căror concepții religioase excludeau rațiunea. Este foarte ușor să cedăm tentației exagerării atunci când ne referim la prăpastia dintre ideologia iezuiților și cea a Iluminismului. Este necesar să amintim de cele două surse de iluminare, rațiunea, reprezentată prin curentul denumit Iluminism, și credința, reprezentată de iezuiți: dușmani ireconciliabili. Acesta constituie un exemplu potrivit de dihotomie, însă interpretată greșit.

Dornic să submineze autoritatea religiei subliniind contrastul dintre conflictele interne din cadrul Bisericii și puritatea, solidaritatea și raționalismul urmașilor lui Euclid, Voltaire se lăuda că geometriicii nu erau împărțiți în secte. Această perspectivă, susținută și de apariția geometriei non-euclidiene în secolul următor, se va dovedi a fi prea optimistă, însă și mai important este faptul că prezentarea geometriei în antiteză cu religia constituia o greșală de retorică. Unii dintre cei mai străluciți geometricieni din ultimele două secole (inclusiv Christopher Clavius, autorul cunoscutei variante moderne a *Elementelor* lui Euclid, precum și François d'Aguilon, și Girolamo Saccheri, autorul unor lucrări care în timp aveau să pună bazele geometriei non-euclidiene) fuseseră iezuiți.

Acest succes, prezent și în alte domenii de cercetare științifică, tocmai în acelea divinizate prin imaginea de pe coperta *Enciclopediei*, constituie un contraargument la ideea de separare, atât de importantă în dările de seamă ulterioare despre suprimarea iezuiților, dintre clericii iezuiți și promovarea rațiunii. Iar aceasta este doar o fațetă a

ironiei care caracterizează procesul de suprimare a iezuiților. Cultura care a dus la decăderea Ordinului le datorează multe misiunilor iezuiți — era, la urma urmei, secolul influențelor chinezești. Dezbaterele cu privire la „nobilul sălbatic“, originile comune ale limbilor, originea diversității religioase, toate erau influențate și anticipate de membrii Societății. Desființarea unui ordin religios era cu totul diferită de respingerea științei și a descoperirilor preluate de la chinezi și regăsite în scrierea *Lettres édifiantes* aparținând iezuiților (publicată în întregime în 1773) sau a studiului istoriilor naționale, a științelor, a florei și a faunei, toate preluate de iezuiții din Manciuria și America Latină.⁴⁶ Ironia merge mai departe. În ciuda diferențelor dintre viziunea iezuiților și orientarea anticlericală a unor reprezentanți ai Iluminismului, perspectivele lor asupra lumii se asemănau în multe privințe. O viziune optimistă asupra posibilităților omenirii, o prețuire deosebită a liberului arbitru și o încredere fermă în importanța educației, toate acestea sunt considerate principii iluministe, însă ele se aseamănă foarte mult cu cele ale iezuiților.⁴⁷

Iezuiții făceau parte din aceeași cultură care i-a și distrus. Iar ceea ce este și mai important de reținut, ei au contribuit la construirea acestei culturi. Așadar, din acest punct de vedere, suprimarea lor se aseamănă unui patricid, indiferent cât de mult se abătuse acest părinte de la calea cea bună. Însă, în cazul în care credeți în astfel de concepții, în istorie există numeroase exemple de fii nerecunoscători, care se întorc împotriva propriilor părinți, crezând, cu îndrăzneala specifică tinereții, că pot înlăptui lucruri mai mărețe decât înaintașii lor.

Probabil că cel mai ciudat este faptul că, așa cum s-a mai evidențiat anterior, scopul măreț al secolului al XVIII-lea, universul pur al științei, fusese un țel înalt și rodnic al iezuiților încă de la începutul Ordinului. Iezuiții acordau atenție științei și faptului că acestea nu corespundeau întotdeauna viziunii anumitor oameni de știință ai secolului al XVIII-lea a dus la scăderea reputației Societății în universul academic european. Știința iezuită prefera anumite discipline și nu dorea să renunțe la anumite modele, de exemplu la cel aristotelic. Astfel, nu se poate nega că în 1773, după desființarea Ordinului, iezuiții se puteau mândri totuși cu două secole și jumătate de admirabile și importante reușite științifice.

Știința iezuiților

Tabele cu sateliții lui Jupiter, telescoape, lucrări de botanică și anatomie, hărți maritime, două cvadrante, trei penduluri, un ceas solar, lentile convexe de 12 și de 20 de inchi pentru concentrarea razelor solare, magnetit, microscop, termometre, barometre și „totalitatea instrumentelor și a dispozitivelor necesare pentru realizarea experimentelor în vid”. Iată tot ceea ce le trebuia celor șapte trimiși ai regelui Ludovic al XIV-lea în India și China în 1685, numiți și matematicienii regelui. Acestora li se oferise statutul de membri ai Academiei Regale de Științe, iar una dintre principalele lor misiuni era să continue încercările de a „îmbunătăți hărțile geografice, pentru a facilita metodele de navigație și de a lărgi universul astronomiei”, precum și să „noteze în timpul călătoriilor pe uscat sau pe mare coordonatele geografice ale principalelor locații, datele înregistrate de busolă și orice alte informații care ar contribui la realizarea unor hărți mai complexe și la găsirea unor metode mai eficiente de navigație”.

Acești trimiși speciali erau chiar iezuiți, iar în timpul lungii lor expediții au găsit timp pentru organizarea slujbelor religioase de zi cu zi, pentru convertirea marinarilor și pentru a organiza nouă slujbe în cinstea Fecioarei Maria înainte de a ajunge în zona Capului Bunei Speranțe. Însă ei erau și persoane dornice de cunoaștere, care studiau cerul noaptea și ajustau hărțile cerești ori de câte ori era nevoie, care disecau rechini, care erau uimiți de vederea țestoaselor și a taifunurilor și care au confirmat că delfinul are sângele cald cercetând cu propriile mâini măruntaiele acestuia. Când corabia lor a ajuns în zona Capului Bunei Speranțe, s-a crezut că prezența iezuiților acolo va „fi considerată inoportună și interpretată greșit de către conducătorul olandez al unei colonii relativ noi”. Astfel că preoții au fost sfătuiți să se înfățișeze înaintea gazdei lor deghizați, lucru pe care ei l-au refuzat. Însă toate grijile lor s-au risipit atunci când iezuiții au început să-i explice gazdei noile metode ale lui Giovanni Cassini de a calcula longitudinea folosindu-se de sateliții lui Jupiter. Apoi au fost trimiși pe coasta estică a Africii, unde au primit în dar de la recunoscătorul conducător olandez ceai și vin, în schimbul unui microscop și a unei lentile pentru focalizarea razelor solare.⁴⁸

În aceste locuri dominate de pacea dintre diversele confesiuni religioase, se afla un exemplu tipic iezuit de comuniune dintre știință și evanghelism. Acești misionari, împreună cu cei francezi, vor continua proiectul de promovare a tehnologiei început cu un secol în urmă în China de către Matteo Ricci.

* * *

Însă nu doar motive religioase se aflau în spatele cercetărilor științifice ale iezuiților. Maximilian Hell, de exemplu, director al Observatorului de la Universitatea din Viena în 1756, a călătorit în 1769 până dincolo de Cercul Polar, într-o perioadă în care Societatea fusese deja desființată. El se afla pe insula pustie Vardo, în largul coastei nord-estice a Norvegiei și nu ca exilat, ci datorită sprijinului primit din partea lui Christian al VII-lea al Danemarcei pentru a observa tranzitul planetei Venus prin fața Soarelui.

Astfel de evenimente astronomice se produceau foarte rar, câte două la interval de opt ani, și erau esențiale în măsurarea distanței dintre Pământ și Soare. La începutul secolului al XVIII-lea se presupunea că această distanță, numită și unitate astronomică astăzi, ar fi fost între 12 milioane și 115 milioane de kilometri. Este de regretat această neclaritate, după cum a afirmat Sir Edmund Halley, însă se putea afla cu o mai mare precizie dacă se observau cu atenție cele două tranzituri ale planetei Venus din 1761 și 1769. Dacă erau studiate din locații diferite, însă precise, de pe glob și dacă timpul tranziției era stabilit cu precizie, atunci se putea obține o valoare certă a paralaxei solare, iar din această ecuație se putea afla distanța dintre Pământ și Soare.

Pentru a îndeplini acest scop, astronomi englezi și francezi din întreaga lume și-au riscat viețile călătorind în timpul Războiului de Șapte Ani. John Winthrop a călătorit către Newfoundland, alții s-au îndreptat către St. Helena, Siberia și Madagascar, iar Charles Mason și Jeremiah Dixon (celebri pentru supravegherea graniței dintre Pennsylvania și Maryland și pentru trasarea graniței Mason-Dixon) s-au îndreptat către Africa. Opt ani mai târziu s-au făcut observații din Vardo, din Golful Hudson, din California, Mauritius și din Tahiti, mulțumită contribuției căpitanului James Cook. În cele din urmă, distanța medie de la Pământ la Soare a fost calculată ca fiind de 149 de milioane de kilometri.

Ceea ce nu putea fi ignorat era faptul că Hell era iezuit, acea persoană care, odată ajunsă în Vardo pe 11 octombrie, a început să organizeze slujba de *Te Deum*. Oponenții iezuiților, destul de mulți în anii 1760, susțineau că el falsificase calculele, cu toate că societatea astronomică daneză a fost mulțumită de rezultatele lui. Însă acuzațiile au continuat, iar în 1835 Carl Ludwig Littrow, găsind notele lui Hell la Observatorul din Viena, a susținut că găsisese unele ajustări și corecturi realizate de iezuit. Astfel, înșelătoriile iezuiților ajunseseră chiar și în lumea științei. Abia după 50 de ani, Hell a fost absolvit de această învinuire, atunci când astronomul Simon Newcomb a afirmat că, deși existau unele corecturi făcute asupra calculelor, fuseseră făcute fără intenții ascunse. Mai mult, Hell dorea o mai mare acuratețe a calculelor, iar Littrow își fonda acuzațiile doar pe prejudecăți.⁴⁹

* * *

Un alt adept al atitudinii anti-iezuite a fost Samuel Johnson, care, după cum a susținut la un moment dat, „recunoștea căile către Dumnezeu” oferite de Biserica Catolică, însă nu păreau să aibă sens pentru el, deoarece „rațiunea îl împiedica să le înțeleagă”.⁵⁰ Într-o versiune timpurie și neterminată a traducerii istoriei Conciliului de la Trent a lui Paolo Sarpi, Samuel Johnson își manifesta atitudinea antipapală. Ideile că „papa deținea autoritatea supremă, că toți monarhii îi erau vasali și că el putea anula legi după propria voință” erau considerate „revoltătoare, nefondate și absurde”. Johnson a preluat afirmația lui Sarpi că pentru a pedepsi Roma „nu este nimic mai potrivit decât distrugerea iezuiților”.⁵¹

În 1760, atunci când Johnson a luat masa împreună cu preotul iezuit Roger Boscovich, care avea o înfățișare elegantă la venirea sa la Londra, acesta a început să discute cu dânsul teoriile lui Sir Isaac Newton. Era un subiect potrivit de conversație, deoarece Boscovich era unul dintre cei mai străluciți oameni de știință din acea perioadă.

Preotul nu a avut parte de o ședere prea plăcută în Anglia, cerându-i-se, de exemplu, să sărbătorească Noaptea lui Guy Fawkes în Cambridge, însă în ansamblu, vizita sa a constituit un mare succes. Pe 15 ianuarie 1761, Boscovich a fost numit membru al Societății Regale din Londra. După afirmațiile susținătorilor săi, el era „persoana potrivită datorită cunoștințelor sale de astronomie și din alte domenii ale filozofiei naturale”.⁵²

Adevărul este că Boscovich studiase multe ramuri ale științei. Ca astronom, calculase diametrul Soarelui, observase tranzitul planetei Mercur în 1736, iar în 1748 observase o eclipsă de Soare de la Colegiul Roman al iezuiților, împreună cu alți cardinali, prelați și prinți. Își mai adusese contribuția și în domeniul hidraulicii, geometriei și matematicii probabilității, îl convinsese pe Benedict al XIV-lea să îl absolve de vină pe Copernic și supraveghease drenarea Mlaștinilor Pontine. Cunoștințele sale de arhitectură au fost utile în rezolvarea problemelor apărute la domul Sfântului Petru și la Catedrala din Milano, precum și în rezolvarea problemelor legate de structura de rezistență a bibliotecii imperiale a împărătesei Maria Theresa. El i-a influențat și pe Faraday, pe Kelvin și pe Clerk Maxwell, iar teoria sa cu privire la atom a fost considerată o precursoră a teoriei câmpurilor și a mecanicii cuantice. Reușitele sale i-au determinat pe croați, sârbi și dalmiați să-l numească frate al lor, iar un crater de pe Lună îi poartă acum numele.

* * *

Boscovich a fost un om strălucit din multe puncte de vedere. Considerându-i pe frații săi iezuiți insuficient de interesați de progres, el a fost catalogat ca fiind primejdios de progresist. Însă, întocmai ca Hell și iezuiții francezi din 1685, a avut o influență remarcabilă asupra dezvoltării științei. Cratere de pe Lună au fost numite și după Hell, Athanasius Kircher și Matteo Ricci, precum și după alți 31 de oameni de știință iezuiți. De asemenea, iezuitul Giovanni Battista Riccioli, bazându-se pe observațiile astronomice ale lui Francesco Maria Grimaldi, a fost cel care a creat primele hărți detaliate ale suprafeței Lunii, încă expuse în Muzeul Smithsonian, și căruia i se datorează numele de Mare Serenitatis.⁵³

Oricât de frecvente erau acuzațiile că iezuiții nu au contribuit cu nimic la progresul științei, acestea erau false. Ei contribuiseră la îmbunătățirea ceasurilor cu pendul, a pantografului, a barometrelor, a telescoapelor reflectoare și a microscopelor, contribuiseră la dezvoltarea unor domenii ca magnetismul, optica și electricitatea. Tot ei observaseră benzile de pe suprafața planetei Jupiter, nebuloasa Andromeda și inelele lui Saturn. Ei au emis teorii cu privire la circulația sângelui (independent de Harvey), la posibilitatea construirii aparatelor de zbor, la felul în care Luna influența producerea mareelor, precum și la caracterul de undă a luminii. Hărți ale cerului austral, logica simbolurilor, metode de a evita inundațiile pe

râurile Po și Adige, adoptarea semnelor de plus și minus în matematica italiană, toate acestea constituie rezultatele eforturilor iezuiților, iar oameni de știință ca Fermat, Huygens, Leibniz și Newton nu erau singurii care au găsit utile aceste descoperiri și realizări ale iezuiților.

Știința iezuită nu a fost întotdeauna cunoscută și apreciată. Când Christopher Clavius a propus trecerea la Calendarul Gregorian în 1582, casele iezuiților din întreaga Europă au fost atacate cu pietre, Societatea fiind acuzată că „furase” 10 zile din viețile oamenilor în numele preciziei astronomice. Uneori ambițiile iezuiților întreceau cu mult experiența lor în domeniul științei. Astfel, Bartolomeu de Gusmão s-a pus într-o situație ridicolă când a încercat să demonstreze la Curtea portugheză posibilitatea zborului cu balonul în 1709. El a coborât de pe un turn cu ajutorul unui panaș, însă nu a avut îndemânarea pentru a ocoli obstacolele și a fost chiar pe punctul de a da foc palatului regal. Cu toate acestea, numeroasele observatoare, puncte de cercetare și stații meteorologice ale iezuiților răspândite în întreaga lume erau exemple notabile ale contribuției Ordinului la lumea științei.

Și atunci de ce erau iezuiții atacați atât de des în secolul al XVIII-lea, în ciuda tuturor realizărilor lor științifice? O parte din răspuns se regăsește în felul retrograd în care iezuiții reacționaseră în secolele trecute în fața progresului științific.

Iar schimbări au existat din abundență. Certitudinea aristotelică fusese înlocuită de o știință care pune totul la îndoială, o știință a scepticismului, certitudinea fiind înlocuită de probabilitate. Se încerca înlocuirea analizei verbale cu formule matematice, medicina galenică era amenințată, experimentele cu corpuri în cădere și penduluri și teoriile balistice despre mișcarea corpurilor în parabole amenințau fizica aristotelică. Susținătorii teoriei unui univers guvernat de legi ale mecanicii luau în derâdere providențialismul.

Acestora li se adaugă noile provocări aduse de cosmologia copernicană și galileiană, o realizare care a intervenit în conflictele științifice din cadrul Bisericii, care a propus o nouă teorie cu privire la rolul, orizontul și autonomia studiului științific și care, în mod îngrijorător, încerca să schimbe radical concepția asupra universului, studiindu-l în amănunt.

Din punctul de vedere al reacției iezuiților în fața acestei schimbări, există o altă imagine decât cea intens vehiculată în acea perioadă, prin care se sugera că iezuiții persistau cu încăpățănare în susținerea unor principii medievale și că ei erau vinovați de persecutarea lui Galilei,

precum și oponenți ai lui Descartes. Au existat cu siguranță momente în care Biserica Romano-catolică a avut o atitudine persistent retrogradă în fața progresului științific. Mulți iezuiți susțineau principiile lui Aristotel (deși nu din comoditate sau dispreț față de contemporani) și mulți iezuiți au fost implicați în campania împotriva lui Galileo (deși nu ca rezultat al luptei dintre știință și religie). Iar motivul atacurilor iezuite asupra ideilor lui Descartes era faptul că acesta nega separarea dintre materie și formă, subminând astfel unul dintre principiile catolicismului, și anume acela al transsubstanțierii.

Cu toate acestea, din punctul de vedere al sincronicității, iezuiții aveau dreptul să protesteze față de anumite ideologii, fără a fi desconsiderați ca oameni de știință. Aprecierea ideilor lui Aristotel nu era, în acea perioadă, neapărat o erezie la adresa științei, deși așa părea. Relațiile istorice nu evidențiază dezbaterile asupra progresului, acel cuvânt interzis la acea vreme, ci progresul constituie o noțiune subiectivă, iar cel care își formează o anumită părere despre această noțiune trăiește într-un anumit context istoric. În afară de aceasta, deși iezuiții nu erau adepți fermi ai anumitor tendințe științifice, mulți frați ai lor i-au dezaprobat pentru abandonarea ideilor lui Aristotel, adoptarea viziunii lui Galilei și pentru admirația față de cartezianism. Iar toate acestea le conferea un caracter distinctiv și tocmai diversitatea constituie cheia înțelegerii modelului științific iezuit din secolul al XVIII-lea.

Concepția imperfectă și schimbătoare a omului asupra universului a luat o nouă direcție în timpul primelor două secole ale existenței Societății lui Isus. Întocmai ca restul omenirii, și iezuiții încercau să se adapteze noilor schimbări, însă această încercare a lor era uneori mai subtilă și mai organizată.

Sfere de cristal și spațiu vid

Se afirmă atât de des că Biserica este inamicul științei, încât această afirmație a devenit un adevăr fundamental care nu are nevoie de nicio altă dovadă decât simpla sa existență în mintea celor mai mulți oameni.

John Gerard, Societatea lui Isus, 1905⁵⁴

Pe Pământ totul este marcat de evoluție, regres și moarte. Este un loc al schimbării și degradării. Cele patru elemente interacționează și își schimbă forma, în încercarea de a-și regăsi originile, și anume cercurile

concentrice de sub Lună în cazul focului, aerului și apei. În ceea ce privește pământul, este necesar doar să aruncăm o piatră în sus, iar ea va cădea imediat înapoi spre destinația sa, centrul universului, leagănul omenirii. Spre deosebire de Pământ, în cer totul este perfect și neschimbător. Aici totul este alcătuit din sfere de eter, cuprinse între Lună și stelele îndepărtate și fixe. Aceste sfere nu conțin spațiu vid și fiecare realizează o mișcare perfectă de rotație. Acesta este un univers în care omul ocupă un loc important și care depinde totuși de forța care se află dincolo de firmament.

Acesta era universul lui Aristotel, preluat apoi și în epoca medievală, care respingea orice idee care intra în contradicție cu acest model (cum ar fi de exemplu ideea unui univers etern, fără început și fără sfârșit) și care presupunea acceptarea unor idei ciudate, ca cea a unui Dumnezeu creștin dincolo de stele și îngeri care mișcau lin sferele cerești, creându-se astfel o muzică fără cusur. Însă lucrurile nu sunt chiar atât de simple, după cum a recunoscut și astronomul egiptean Ptolemeu. Oricine putea observa că planetele nu descriu cercuri perfecte în mișcările lor de rotație, viteza lor variază, uneori par chiar că se opresc și se mișcă în sens invers pe cer. Iar Venus, Marte și Jupiter par să aibă străluciri diferite în momente diferite ale anului.

Răspunsul se regăsește în modelele geometrice și matematice ale punctelor excentrice, epiciclurilor și ecuanților. Acestea intră în contradicție cu noțiunile aristotelice, însă pot fi considerate ipoteze, nu neapărat corespunzătoare realității fizice, în epoca medievală neacceptându-se alte concepții decât modelul geocentrist.

Însă cum rămâne cu noua stea observată în constelația Cassiopeia în 1572 și care nu a mai putut fi observată după doi ani. Mai exista apoi exemplul cometei din 1577. Dacă universul era static, atunci cum era posibil ca aceste comete să călătorească prin spațiu, iar stelele să apară și să dispară? Iar după ce Galileo a inventat telescopul său au apărut noi întrebări: cum era posibil să existe munți pe Lună și pete pe suprafața Soarelui, corpuri cerești care trebuiau să fie de fapt perfecte? Și care era explicația pentru inelele lui Saturn, o planetă care, asemenea celorlalte, trebuia să fie perfect sferică? Care era explicația fazelor planetei Venus sau a sateliților lui Jupiter, care amenințau teoria aristotelică ce susținea că Pământul era singurul centru al universului, în jurul lui rotindu-se celelalte corpuri.

S-au făcut eforturi deosebite pentru a explica astfel de fenomene. Iezuitul Christoph Scheiner a propus teoria prin care petele de pe Soare erau umbrele sateliților din apropiere. Iar dacă Luna constituie o oglindă perfectă, atunci poate că „munții” de pe suprafața ei erau de fapt reflecții ale Pământului. În cele din urmă, în ciuda ezitării unor astronomi iezuiți, s-a ajuns la concluzia că era necesar să se renunțe la modelul aristotelic, chiar dacă unii iezuiți, precum Christopher Clavius, subliniau că cerurile erau mai puțin imperfecte decât lumea pământească.⁵⁵

Însă teoria propusă de Copernic și susținută de Galilei, conform căreia Soarele era de fapt centrul universului și că Pământul nu era un punct fix, era cea cu adevărat revoluționară în acea perioadă. Această concepție contrazicea anumite pasaje biblice care vorbeau despre mișcarea Soarelui pe cer și cerea reevaluarea anumitor aspecte din exegeză, poate chiar interpretarea neliterală a Bibliei. Christoph Scheiner s-a arătat dispus să accepte existența petelor solare, însă nu a acceptat nicio dată modelul heliocentrist al universului, iar iezuiți ca Jacques Grandami și Charles Malapert au atacat în repetate rânduri teoria copernicană.

În timpul procesului lui Galileo a apărut și s-a răspândit ideea că Biserica, inclusiv iezuiții, erau dependenți de o cosmologie învechită și că erau dispuși să facă orice pentru a distruge reușitele geniului din Padova. Însă problema nu era atât de simplă. Înainte de ascensiunea lui Galileo, puțini membri ai Bisericii își făceau griji din cauza teoriei lui Copernic, teorie care era eficientă în explicarea fenomenelor din univers. Astfel, atât timp cât era considerată doar o ipoteză matematică, și nu o descriere exactă a realității fizice, Biserica nu ridica nicio obiecție.

Galileo a încălcat însă această regulă, insistând asupra faptului că modelul copernican reprezenta o descriere exactă a universului. Din nefericire, el nu avea nicio dovadă care să-i susțină afirmațiile, iar propunerea sa ca membrii clerului să reevalueze anumite pasaje din Biblie a stârnit indignare. Nimeni nu nega faptul că teoriile cu privire la natură trebuiau să fie în acord cu afirmațiile din Biblie, din moment ce ambele erau operele lui Dumnezeu. Dacă apăreau contradicții înseamnă că era vorba doar de greșeli de interpretare, reevaluarea pasajelor biblice putându-se realiza doar în cazul în care existau dovezi fizice cu privire la noile teorii. Altfel, nu era oare logic să se rămână la vechile teorii?

Între timp, această teorie putea fi folosită drept ipoteză. Însă nu se cuvenea ca un om de știință să-și expună părerea referitoare la exegeza biblică, cu atât mai puțin în cadrul unei biserici catolice care considera

că interpretarea Bibliei era doar preocuparea teologilor (nu ca în concepția luteranilor, la îndemâna tuturor) și care privea cu neîncredere orice fel de schimbare.

Galileo i-a înfuriat pe iezuiți, însă nu din cauză că aceștia se opuneau tuturor ideilor sale. Înainte de debutul conflictului dintre Galileo și Biserică — începând cu ordinele date în 1616 și până la procesul din 1633 — iezuiții de la Colegiul Roman, de care se părea că Galileo a fost influențat în elaborarea teoriilor sale, au făcut observații astronomice cu ajutorul telescoapelor și chiar au confirmat ideile astronomului.⁵⁶ Mai mult, Galileo corespundea cu iezuitul Christopher Clavius, iar la început, iezuitul Christopher Grienberger chiar l-a apărat pe astronom de criticile ce i se aduceau. În 1611, Galilei a fost primit la Colegiul Roman ca oaspete de onoare, iar tema sateliților lui Jupiter a fost folosită de iezuiți în predicile lor.

Au existat și conflicte individuale între Galileo și iezuiți — cu Scheiner asupra petelor solare, de exemplu, și cu Horatio Grassi asupra cometelor. Însă, în general, Societatea recunoștea geniul observațiilor sale. Adam Schall von Bell a vorbit în China despre aceste descoperiri, deși nu s-a referit în mod special la heliocentrism, însă a inclus în tratatul său din 1626 relatări cu privire la munții de pe Lună și la fazele planetei Venus.⁵⁷ Cooperarea dintre Galileo și oamenii de știință iezuiți a accentuat rivalitățile dintre instituțiile iezuite și cele dominicane, aceștia din urmă refuzând să accepte vreo teorie nouă. Societatea lui Isus în schimb accepta aceste amenințări la adresa teologiei și filozofiei lor, atâta vreme cât ar fi putut avea avantaje. Însă ei nu au mai putut accepta insistența lui Galileo asupra faptului că sistemul copernican era o descriere obiectivă a realității fizice.⁵⁸

Știm cu siguranță că teoria lui Galileo este corectă, iar contemporanilor săi le era probabil dificil să presupună că avea dreptate. Însă reacția Bisericii prin reprezentantul Robert Bellarmine, de exemplu, nu trebuie condamnată. Conflictul dintre Galileo și Biserică nu reprezenta un conflict între religie și știință, ci un conflict între noile modele științifice și dorința de a păstra vechile modele aristotelice, din moment ce nu exista niciun motiv să se renunțe la ele. Acesta constituia un mod de gândire larg răspândit în anii 1610 și 1620.

La fel de important este și faptul că ideea unei reacții similare a Bisericii și a iezuiților față de teoriile lui Galileo nu este justificată. Unii iezuiți l-au atacat dur pe astronom, alții au renunțat la cooperarea cu el,

iar alții au căutat răspunsuri în modelul cosmologic al lui Tycho Brahe. Unii pledau însă pentru folosirea modelului copernican ca model ipotetic ideal. Acesta este și motivul pentru care Honaratus Fabri a petrecut, în 1671, 50 de zile în închisoare. Iar unii iezuiți, ca Wenceslaus Kirwitzer, și o serie de astronomi din Spania și Portugalia chiar au acceptat modelul copernican drept o descriere precisă a universului fizic.

Adevărul este că diversitatea opiniilor a marcat întreaga știință iezuită, care în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea se caracteriza prin complexitate. În Portugalia secolului al XVIII-lea, iezuitul José Veloso a dezaprobat ideile lui Gassendi și Newton, iar Inácio Monteiro s-a declarat un antiaristotelic, deși știa că superiorii săi și conducerea Societății erau întotdeauna dispuși să condamne și să reducă la tăcere pe acei oameni de știință care întreceau anumite limite. Giuseppe Biancani, de exemplu, a întâmpinat multe dificultăți în a-și promova teoriile sale cu privire la natura fluidă a cerurilor (prin care „corpurile cerești înotau ca peștii prin apă”, după cum s-a exprimat el poetic), tocmai din cauza cenzurii din partea Societății.⁵⁹ De asemenea, existau numeroși iezuiți care se declarau oficial adepți ai lui Aristotel, ca Niccolo Zucchi, de exemplu, respingând posibilitatea existenței spațiului vid și nerenunțând la conceptul aristotelic de imutabilitate a speciilor. Așadar, Aristotel constituia un model pentru iezuiți, o amplă lucrare de comentarii la operele acestuia fiind începută în 1592 de către iezuiții din Coimbra, iar Congregația Generală din 1730 a subliniat loialitatea Societății față de principiile aristotelice.

Loialitatea însemna de multe ori supunere oarbă. Galileo făcuse distincția dintre Aristotel — acel inovator și lipsit de prejudecăți teoretician al științei — și generațiile următoare de adepți ai ideilor sale lipsite de imaginație. Astfel, el a declarat că „dacă Aristotel ar fi fost într-adevăr așa cum și-l imaginează ei, atunci el ar fi fost o persoană cu o minte rigidă, un spirit refractar și un suflet barbar. Ar fi avut o voință tiranică, i-ar fi considerat pe ceilalți doar niște supuși și ar fi considerat că părerile sale sunt mai importante decât simțurile, experiența umană și chiar decât natura însăși. Însă adepții săi i-au oferit această autoritate, și nu el, care respingea această idee.”⁶⁰

Această atitudine se aseamănă cu cea a iezuitului Niccolo Cabeo, care susținea că „cine nu pune la îndoială principiile lui Aristotel nu este un filozof, ci un simplu student”.⁶¹ José de Acosta știa foarte bine că Aristotel exclusese posibilitatea ca zonele ecuatoriale să fie locuite

de oameni, întrucât acolo era prea cald, însă Acosta mai știa și că zonele ecuatoriale erau de fapt locuite, motivul invocat de Aristotel neîmpiedicându-i să reziste acolo. Astfel, Acosta relatează că: „M-am dus la soare ca să mă încălzesc și brusc ideea lui Aristotel mi s-a părut amuzantă. În locul acela, în anotimpul în care totul ar fi trebuit să fie ars de soare, mie și însoțitorilor mei ne era frig.“ Aristotel era un maestru pentru mulți, inclusiv pentru Acosta, însă acest lucru nu însemna că ideile sale trebuiau urmate orbește.⁶²

Au existat iezuiți care nu doreau să renunțe la vechile idei și concepții științifice, motivul fiind comoditatea sau faptul că acestea erau mai ușor de acceptat, însă reputația Societății lui Isus a avut de suferit din această cauză. Cu toate acestea, au existat și iezuiți susținători ai noilor teorii științifice, și nu doar din cauză că nu doreau să-și piardă statutul de academicieni. Iezuiții adepți ai cartezianismului erau cunoscuți în lumea academică europeană, în timp ce iezuiți ca Josef Stepling și Kaspar Sagner au jucat un rol important în răspândirea teoriilor lui Newton în întreaga Europă și chiar în toată lumea. Iar Jacopo Belgrado a contribuit substanțial la intensificarea studiului electricității.

În afară de acestea, indiferent ce model științific adopta un anumit iezuit, calitatea cercetării sale științifice nu era afectată. El putea face observații astronomice importante, indiferent dacă credea sau nu că Pământul orbitează în jurul Soarelui. Putea contribui la progresul microscopiei, indiferent dacă era sau nu adept al teoriilor botanicii moderne. Filippo Buonanni și-a păstrat convingerile aristotelice, însă acest aspect nu l-a împiedicat să realizeze studii importante asupra scoicilor. Ignace-Gaston Pardies a criticat teoria lui Newton asupra spectrului luminii, însă criticile sale au contribuit la reevaluarea și perfecționarea teoriei.

* * *

A considera Societatea lui Isus drept una dintre cele mai progresiste, mai cutezătoare și mai inovatoare instituții științifice și academice din secolul al XVIII-lea ar fi absurd, întrucât îi lipseau aceste caracteristici. Iar în momentul suprimării Ordinului, influența iezuiților asupra științei scăzuse semnificativ. Academiiile naționale reușiseră să diminueze rolul sistemului științific catolic, încercările iezuiților de a lăsa o amprentă asupra științei nu mai erau atât de îndrăznețe, iar mulți oameni de știință iezuiți nu erau dispuși să-și extindă cercetarea dincolo de

domeniile tradiționale ale geometriei și opticii. Însă Societatea nici nu pierduse legătura cu lumea științei, așa cum se credea. După cum am avut îndrăzneala de a susține, multe dintre articolele cuprinse în *Encyclopedie* au fost inspirate, iar de multe ori chiar plagiate după lucrările unor preoți iezuiți, ca Claude Buffier, de exemplu. Poate că publicația iezuiților francezi, *Journal de Trévoux*, nu era pe placul tuturor, însă rolul său în lumea academică a secolului al XVIII-lea nu putea fi pus la îndoială, la fel ca și în cazul celorlalte realizări științifice ale iezuiților din secolele precedente, precum și în cazul celor 30 de observatoare astronomice aparținând Ordinului în 1773 sau a celor 26 de posturi de profesori de matematică ocupate de iezuiți în întreaga Europă în 1762.⁶³

Prin urmare, în secolul al XVIII-lea, dorința europenilor de a demonstra că sunt „ilumiinați” îi determina în mod automat să declare că sunt și anti-iezuiți. În 1759, la înființarea Academiei Bavareze de Știință, s-a exclus din principiu acceptarea unor membri iezuiți.⁶⁴ În pofida contribuției unor iezuiți ca preotul Claude Buffier, membrii Societății erau considerați oponenți ai unui proiect ca *Enciclopedia*, chiar și atunci când iezuitul Guillaume-François Berthier a contestat originalitatea proiectului. Principala sa obiecție, și anume aceea că publicația se caracteriza prin plagiat, prezența a numeroase contradicții și alegerea unor subiecte ciudate — oare nu era nefiresc să se renunțe la subiecte legate de Sfântul Augustin și să se publice în schimb o rețetă de gem de caise? — a fost trecută cu vederea, la fel ca și faptul că le ceruse editorilor să folosească ghilimelele în cazul citatelor și să menționeze cu precizie sursele citate.⁶⁵

Voltaire, unul dintre cei mai importanți oameni ai secolului al XVIII-lea, a avut numeroși oponenți printre iezuiți, fiindu-le totuși recunoscător acelora dintre ei care i-au influențat educația, deși nu se poate evita concluzia că aceste conflicte se reduceau deseori la simple neînțelegeri individuale. Louis Bertrand Castel, de exemplu, o persoană care emisese niște teorii controversate, era, în opinia lui Voltaire, „un genial filozof” și „un Euclid Castel”. Însă această părere a durat doar până când Castel a permis publicarea unor critici negative la adresa lui Voltaire în *Journal de Trévoux*, moment din care a devenit „un Don Quijote al matematicii”, „un câine turbat” și un matematician farsor.⁶⁶

Acest obicei s-a manifestat frecvent și pe parcursul următorului secol. Henry Isaac Roper a declarat că iezuiții erau „un obstacol în calea progresului societății umane. Vorbind de iezuitism, ne referim de

fapt la spiritul trecutului, al întunecatului trecut. Misiunea lor nu este de a conduce lumea înspre progres, ci de a o trage înapoi în fragila perioadă de început a gândirii umane, plină de acele umbre întunecate care constituie speranța Romei.⁶⁷

O astfel de afirmație este echivocă din multe puncte de vedere. Conform acestei teleologii a progresului, se omite menționarea faptului că în universitățile întunecate și monotone ale Evului Mediu, unde s-au realizat multe traduceri ale textelor științifice și unde se dorea dobândirea unei libertăți și raționalități a cercetării științifice, aici s-au pus bazele revoluției științifice, și anume prin experimentalismul, deși îmbinat cu metafizica, al lui Robert Grosseteste și Roger Bacon, prin apariția realismului tomist, care, respingând caracterul abstract al modelului platonice, propunea conceptul unui univers alcătuit din elemente concrete și specifice, ușor de înțeles cu ajutorul legilor fizicii. Iar dacă acest univers fusese creat de Dumnezeu, atunci cu atât mai mult era necesar să fie studiat și înțeles cu precizie, admirat, și nu temut.

Știința modernă și-a preluat terminologia din știința medievală aristotelică (formă, gen, specie, cantitate) și tot datorită acesteia din urmă, până la un punct, oamenii de știință au dobândit dreptul de a acumula cunoștințe prin intermediul rațiunii și al simțurilor, independent de problematica credinței. Poate că Sfântul Ambrozie a declarat că „nimic nu este mai întunecat decât dezbaterile asupra geometriei și astronomiei, măsurarea distanțelor în spațiul cosmic și limitarea cerului și a pământului în niște formule fixe“, însă creștinismul medieval nu aproba astfel de cercetări.⁶⁸ În acest context, Societatea lui Isus era elementul de legătură cel mai potrivit între primii pași spre cunoaștere și progresul științific din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.⁶⁹

Deși Ordinul Iezuiților nu era străin de tendințele intelectuale și de realizările secolului al XVIII-lea, adepții Iluminismului susțineau contrariul, și anume că era un obstacol în calea progresului și un promotor al obscurantismului irațional, superstițios. Ceea ce nu face decât să creeze confuzie. Faptul că atacurile la adresa iezuiților se bazau de multe ori pe informații false și pe exagerări nu i-a împiedicat pe europeni să le dea crezare. Poate că Iluminismul, o anumită ramură a acestuia, i-a distrus într-adevăr pe iezuiți.

Numai că acest lucru nu este adevărat. În primul rând, Iluminismul francez nu constituia întreaga ideologie și cultură a secolului al XVIII-lea. Filozofii puteau scrie oricâte lucrări doreau și se puteau alia chiar și cu

monarhi, însă nu ar fi fost suficient pentru a distruge unul dintre principalii piloni ai Bisericii Romano-catolice. În al doilea rând, procesul de suprimare se referea în cea mai mare parte la aspecte politice, indiferent cât de mult i-ar fi încântat pe adepții *Enciclopediei* să nu fie așa.

Politica și consecințele ei

Suprimarea la nivel național a Societății lui Isus, seria de evenimente notabile relatate la începutul acestui capitol, a reprezentat un proces ce s-a desfășurat cu discreție, și nu ca rezultat al unei ample conspirații a Casei de Bourbon. Intervenția unor politicieni, ghinionul (aici să ne amintim doar ilegalitățile fiscale ale călugărului Lavalette), precum și vechile și persistentele plângeri împotriva Societății (în special din partea janseniștilor din Franța) au dus la decăderea Ordinului. Însă aceasta nu înseamnă că suprimarea a constituit un accident izolat.

Am fi tentați, de exemplu, să analizăm acest eveniment în contextul ideologiei anticatolice care se răspândise la curțile regale de la Viena și până la Versailles pe parcursul secolului al XVIII-lea. Unii papi, Benedict al XIV-lea, de exemplu, a păstrat relații bune cu monarhii din Europa catolică, însă de cele mai multe ori acestea erau dominate de neîncredere și antagonisme.

Conducătorii statelor considerau Biserica Romană o putere rivală și influentă în Europa. Doar preoții, care aveau autoritate din partea Romei, erau cei care educau populația, ghidau conștiințele oamenilor, impuneau reguli sociale și morale și, în tot acest timp, se bucurau de adevărate privilegii economice și legale. În multe state, Biserica reușise să acumuleze treptat o mare parte din bogățiile statelor respective, în timp ce majoritatea populației era reprezentată de clerici. Scrierile lui Johann Nikolaus von Hontheim (cunoscut și ca Febronius) și viitoarele reforme ale împăratului Josef al II-lea al Austriei au avut un rol important în răspândirea și instaurarea unei astfel de atitudini. Conform acestei teorii și a punerii ei în aplicare, Europa trebuia să fie alcătuită din biserici naționale aflate sub autoritatea statului, iar rolul papei trebuia să fie doar de a menține unitatea Bisericii.

O asemenea teorie era cu siguranță radicală, însă avea o descendență impresionantă. Nu era prima oară când guvernele naționale respingeau legile și influența Romei. Politicienii laici fuseseră dintotdeauna indignați de faptul că banii din vistieriile naționale erau trimiși la Roma, că

papalitatea se implica în politica națională și că autoritatea papală căpăta sensuri tot mai radicale. Aceste păreri erau răspândite și în Franța, care își amintea de conflictele avute cu papii ambițioși din Evul Mediu, ca Bonifaciu al VIII-lea, care încercaseră neîncetat să asigure interesele Bisericii franceze. Iar istoria recentă abunda în relatări ale unor astfel de proteste. Astfel, în 1614, Adunarea Stărilor Generale a declarat că regele Franței era investit cu autoritate de la Dumnezeu, și nu de la papă. De asemenea, apăruseră conflicte cu privire la dreptul regelui de a organiza întruniri ecleziastice și de a colecta taxele de la episcopii, iar în 1682 s-au adoptat principiile libertății Bisericii franceze. Conform acestor din urmă articole, papa avea autoritate, însă trebuia să se supună unui consiliu general al Bisericii, iar vechile drepturi și tradiții ale instituției trebuiau respectate.

Urmările declarației din 1682 au fost tulburătoare: episcopiile nu mai aveau bani, iar Roma a dispus numeroase excomunicări în secret. Deși s-a revenit în cele din urmă la relații amiabile, evenimentele din 1682 au avut efecte pe termen lung și exista riscul reizbucnirii conflictului în cazul în care papalitatea devenea excesiv de autoritară. Și cine erau acuzați că încurajau aceste tendințe expansive ale Romei? Publicarea scrisorii papale *Unigenitus* în 1713 a avut menirea de a condamna învățăturile neo-janseniste ale lui Pasquier Quesnel, însă mulți au interpretat acest fapt drept încă un episod din intervenția papalității în chestiunile de ordin religios ale Franței. Și cine decât iezuiții, principalii oponenți ai janseniștilor, erau beneficiarii propunerilor din acel document? Chiar dacă în trecut unii iezuiți, ca frații Coton și La Chaise, fuseseră susținători ai intereselor Bisericii franceze, acest lucru nu îi împiedica pe cei mai mulți să-i considere pe iezuiți instigatori și trimiși ai papalității. Au fost numiți chiar și unelte ale intereselor papale și întruchipau tot ceea ce conducătorii seculari respingeau la intervențiile Romei.

Ori de câte ori un guvern național se opunea Romei, așa cum s-a întâmplat mai ales în cazul Spaniei și Portugaliei, exista obiceiul ca acel guvern să se declare împotriva iezuiților, care chiar reînnoiseră legământul de supunere față de papalitate. În Franța, suprimarea iezuiților s-a făcut prin intermediul Parlamentului de la Paris, vechiul leagăn al idealurilor franceze. Alți contributory au fost și adepții jansenismului, o mișcare ce se angajase de multă vreme să apere libertatea Bisericii franceze.

Iezuiții ca supuși ai Romei, ca oponenți ai puterilor laice. Această imagine era una distorsionată, însă din perspectiva unor personalități ca cea a Marchizului de Pombal, concentrat asupra eliminării oricărui adversar politic, această imagine era realistă. Adevărul este că mulți iezuiți francezi, spanioli sau portughezi erau mai preocupați de interesele naționale decât de supunerea față de Roma. Însă Pombal, pe cât de dornic era de a umili și a supune nobilimea portugheză, pe atât de nerăbdător era să-i alunge pe iezuiți din Portugalia, considerându-i persoane care întrecuseră limita în nesupunerea față de autoritatea regală din țară și din Paraguay.

* * *

Conform unei mărturii, Clement al XIV-lea era „un om învățat, neobosit în deprinderea de noi cunoștințe și un credincios în practicarea religiei“. Era „de statură mijlocie și puțin gras.“⁷⁰ Acestui papă i-a revenit misiunea de a suprima Societatea lui Isus, întrucât puterile laice ale Europei catolice nu i-au lăsat alternative. Atunci când el a fost ezitant, acestea au protestat. Așadar, suprimarea Ordinului în întreaga lume devenise o prioritate politică. Se instaurase o ideologie a suprimării, astfel încât multor iezuiți nu le mai rămăsese decât să renunțe la orice luptă și să accepte ideea fatalistă că momentul anihilării lor se apropia.

Aflând de înlăturarea iezuiților, Marchizul de Pombal a ordonat ca în acea noapte toate luminile din Lisabona să strălucească, în semn de sărbătoare.⁷¹ Iată un simbol fără îndoială potrivit pentru cei care doresc să considere Iluminismul responsabil de suprimarea Societății lui Isus. Însă Pombal nu fusese impresionat de teoriile lui Voltaire și ale celorlalți iluminiști.

Pe de o parte, înfrângerea Ordinului era cauzată de vechea politică dinastică, de conflictele dintre Roma și Europa catolică ce durau de secole, produceau multe victime și le permisese ambasadorilor francezi și spanioli să transforme alegerile papale în niște farse diplomatice. De cealaltă parte, suprimarea iezuiților survenise și ca urmare a succesiunii de evenimente, mai ales cele din Franța, Portugalia și Spania, care au fost relatate în acest capitol: cutremure, revolte sociale, navele pierdute pe mare, dificultățile financiare sau tentativele de asasinat.

Acest proces a constituit și o parte din schimbarea produsă în ceea ce privea rolul și imaginea Bisericii Catolice. În anii de după 1773, mai mult ca oricând, trimișii papali au fost goniți din numeroase țări în care

își desfășurau activitatea, mănăstirile — surse de bogăție și de forță de muncă — au fost desființate, statul dorea să dețină mai mult control asupra sistemului educațional, s-au instituit căsătoriile civile, iar căile de comunicare dintre preoții de la nivel local și Roma au fost mai atent monitorizate.

Chiar și papii păreau că își pierd din autoritatea avută odată. În secolul al XI-lea, un împărat german care se confrunta cu dificultăți politice ar fi fost dispus să călătorească până la Roma, să aștepte zile întregi în veșminte sobre la porțile palatului de la Canossa, plângând. Însă în 1782, papa era cel care trebuia să călătorească până la Viena, cu speranța de a-l convinge pe Josef al II-lea să renunțe la reformele sale radicale. Dar sfatul său nu a fost luat în considerare, iar el a fost tratat cu lipsă de respect de către ministrul Wenzel Kaunitz. După plecarea sa de la curte, împăratul a ordonat desființarea încă a unei mănăstiri, în semn de sfidare. Așadar, interveniseră multe schimbări din 1076, din fața palatului Canossa. Iar suprimarea Ordinului Iezuiților era doar o etapă dintr-un amplu proces.

* * *

Anihilarea Societății lui Isus a produs numeroase efecte asupra iezuiților. Cei care se aflau pe teritorii îndepărtate au rămas acolo, ignorând chemările înapoi în țara de origine. Geograful Joseph Tieffentaller a fost înmormântat în cimitirul misionarilor din Agra. Jean-Jacques Casot a rămas în Québec până în 1800. Louis de Poirot a trăit tot restul vieții sale în China, murind în 1815 la Pekin.

Suprimarea iezuiților nu a însemnat însă doar dezastru și sărăcie pentru membrii Ordinului. Nu toți au sfârșit în închisorile lui Pombal. Foștii iezuiți își puteau continua cariera clericală, fie ca preoți seculari sau membri ai altor ordine religioase. În jur de 55 de foști iezuiți au intrat în rândurile episcopilor. Alții și-au construit cariere strălucite. Franz Paula von Schrank a devenit directorul grădinii botanice din München, Benedict Stattler și-a continuat cariera academică la Ingolstadt, declarându-se oponent al filozofiei lui Immanuel Kant (o filozofie cu un parcurs dificil, însă cu o influență notabilă asupra teologiei catolice), la curtea Mariei Tereza (care avusese contacte cu iezuiții timp de decenii) Martin Dobrizhoffer a impresionat audiența cu istorisirile sale din călătoriile în Africa de Sud, Georg Pray a fost istoriograful

împărătesei, iar Joseph Eckhel a fost custode al oficiului imperial al medaliilor și director al trezoreriei imperiale.

Chiar și întoarcerea iezuiților care au fost rechemati în țările de origine a avut efecte neașteptate. Lorenzo Hervás y Panduro, expus experiențelor și amintirilor confrăților săi, a făcut progrese notabile în studiul lingvisticii comparate. Cunoștințele unor iezuiți ca Francisco Xavier Clavijero, care a subliniat unicitatea și importanța istoriei și a mediului natural din America Latină, a contribuit semnificativ la organizarea viitoarelor campanii pentru câștigarea independenței regiunii.⁷² Roger Boscovich, fostul comesean al lui Samuel Johnson, a fost numit responsabil de instrumentele optice în Marina Franceză și a primit o compensație anuală de 8 000 de franci.

Unii iezuiți au dorit să se bucure de avantajele neașteptate ale suprimării Ordinului. Miturile bogățiilor ascunse ale iezuiților au fost spulberate în cele din urmă, iar un preot catolic a relatat cu satisfacție că trupele armate, gândindu-se mereu la comorile ascunse ale iezuiților, au fost dezamăgite când „nu au găsit nicio comoară, niciun lingou de aur, cufere cu diamante sau teancuri de bancnote”.⁷³

Însă aceasta nu aducea nicio consolare, luându-se în considerare cele 728 de instituții educaționale desființate și cei 250 000 de studenți care erau acum nevoiți să urmeze alte căi în viață. Mai erau apoi cele 600 de biblioteci închise în întreaga Europă, cu cele 500 000 de cărți, dintre care trei sferturi au fost vândute pentru valoarea hârtiei pe care erau tipărite. Sau picturile lui Bruegel și Van Dyck pe care provincia belgiană a fost nevoită să le vândă. Dovezile incontestabile ale schimbărilor care avuseseră loc erau pretutindeni: stabilimentul iezuit din Viena a fost transformat în oficiu de război, iar clădirile din Québec și Augsburg, odată ale iezuiților, au fost transformate în magazine și barăci militare.

Alții au avut parte de beneficii de pe urma suprimării Ordinului. Bogățiile confiscate au fost folosite pentru asigurarea unor fonduri destinate educației. Colecțiile de artă catolică erau, de asemenea, foarte valoroase, iar preoții seculari din Palermo, misionarii St Lazare din Heidelberg, piariștii din Boemia au acceptat fără ezitări posturile eliberate de iezuiți în domeniul educației. Însă ceea ce este ciudat în legătură cu suprimarea Societății lui Isus este că ea nu a fost cu adevărat anihilată. În urma divizării Poloniei în 1772, 201 iezuiți au ajuns sub stăpânirea Ecaterinei cea Mare. Aceasta, nefiind dispusă să urmeze îndemnul papalității, a refuzat acceptarea prevederilor actului de suprimare.

Iezuiții ruși au susținut Societatea până în 1814, iar în Prusia, iezuiților li s-a permis același lucru până în 1786. În anii care au urmat, în Europa au început să reapară mici comunități de iezuiți: în Italia sau Anglia. Chiar dacă foștilor iezuiți nu li s-a permis să se grupeze în organizații, ei au găsit totuși noi susținători care să păstreze spiritul Ordinului. Astfel au apărut în 1784 în Statele Unite „Părinții Credinței“, „Părinții Sfintei Inimi“, precum și „Grupul Select Clerical“.

Acești supraviețuitori, punți între vechiul și noul Ordin, au contribuit la ascensiunea unuia dintre cei mai influenți iezuiți ai secolului al XIX-lea, și anume olandezul Johann Philipp Roothaan, cel de-al 21-lea general al Ordinului. Născut la Amsterdam în 1785, a fost educat de fostul preot iezuit Adam Beckers, care l-a învățat pe Roothaan despre supraviețuirea Societății în Rusia Albă. Îndreptându-se către Riga în 1804, Roothaan și-a depus primele jurăminte în 1806 și a fost primit oficial în rândul iezuiților în 1812.

Când Roothaan s-a întors în Europa, deoarece a fost expulzat din Rusia în 1820 împreună cu frații săi de către Țarul Alexandru I, noua Societate a Iezuiților împlinea deja șase ani de existență. Provocările pe care urma să le întâmpine erau colosale, printre ele numărându-se nu doar efectele suprimării, ci și ale deceniilor de revoluție și reacții negative la adresa lor.

„Lumea catolică cere în unanimitate reînființarea Societății lui Isus.“ Astfel se menționa în decretul papal de reînființare a Ordinului. Dintr-un anumit punct de vedere, acest lucru nu era adevărat în totalitate. Chiar și în perioada de maximă activitate revoluționară existau numeroși catolici care nu susțineau interesele iezuiților. Apoi, lumea catolică nu se mai bucura de privilegiile și de siguranța de care se bucurase în trecut, sau de care pretinsese că se bucură.⁷⁴

„Încă pomeniți de multe popoare“¹ *Istoria călugărilor iezuiți începând cu 1814*

„Noii dușmani ai iezuiților au primit drept moștenire de la strămoși ura, furia, ignoranța și perfidia, iar acum ei sunt și mai plini de ură, furie, perfidie și mai ales de ignoranță decât predecesorii lor.“

Discurs rostit de un francez în 1827, în apărarea iezuiților²

„Nu există nicio îndoială că iezuiții sunt de fapt adevărații bărbați ai Romei, cei cu care noi ne asemănăm cel mai mult. Nu vreau să scot în evidență cât erau de măreți, ci vreau doar să spun că erau oameni de seamă.“

John Henry Newman, 1846³

Motivul pentru care există această ostilitate față de ei este noblețea lor. Aceasta le este vina.

T.W. Allies, 1872⁴

Renașterea iezuiților

În 1816 John Adams îi scria lui Thomas Jefferson despre renașterea Societății lui Isus. „Mă îngrijorează revenirea Ordinului iezuiților, mărturisirea el. Mă tem că ne vor invada, sub diferite înfățișări, întocmai ca popoarele nomade.“ Adams recitise operele lui Blaise Pascal, citise și o istorie a iezuiților, în patru volume, și ajunsese astfel la concluzia că „nicio altă grupare nu merită mai din plin osânda pământească și pe cea veșnică decât gruparea lui Loyola.“ Adams s-a văzut apoi nevoit să recunoască faptul că, dat fiind „principiul toleranței religioase“ pe care se bazează Statele Unite, acestea din urmă vor fi nevoite „să acorde azil membrilor acestei asociații religioase“. Însă el și-a menținut ferm părerea potrivit căreia, judecând după istoria iezuiților, „va fi o minune dacă nu ne vor pune la grea încercare corectitudinea alegerilor noastre“.

Se pare că și Thomas Jefferson era de aceeași părere: „Nici mie nu îmi place ideea revenirii acestui Ordin al Iezuiților, deoarece o consider un pas făcut de la lumină către întuneric.“ Adevărul este că nu doar poporul american era de această părere.⁵ Astfel, în ediția din 27 ianuarie 1815, cotidianul *The Times* publica scrisoarea unui cititor, în care acesta își exprima „marea uimire în fața apatiei și a nepăsării manifestate față de această problemă în țările din Europa în general și mai ales în Statele Unite“.⁶

Atmosfera era însă diferită la Roma. După cum se declara în bula papală de reînființare a Ordinului Iezuiților, „dat fiind că trăim în mijlocul atâtor amenințări la adresa creștinătății, ne-am face vinovați de un mare păcat în fața lui Dumnezeu dacă am respinge ajutorul pe care Acesta ni-l trimite“. Corabia (despre care Sfântul Petru spusese că este un simbol al Bisericii) era neîncetat „amenințată și atacată“ de furtuni, așa că o soluție ar fi fost aceea de a accepta ajutorul iezuiților, acești „puternici și încercați cârmaci care se oferă acum să ajute creștinătatea“.⁷

O nouă epocă

Întotdeauna au fost mulți cei care au criticat fastul și ritualurile ostentative ale Bisericii Catolice și care au considerat ceremoniile religioase ale acesteia ca fiind, în esență, ridicole. Asociația „Gentilomilor Protestanți“ din Londra sfârșitului de secol al XVII-lea reprezintă un exemplu sugestiv în acest sens; aceștia au organizat în noiembrie 1680 o „paradă batjocoritoare la adresa papalității“, defilând din Whitechapel până în Aldgate, de-a lungul străzilor Leadenhall și Fleet, până la Temple Gate. Pe o serie de scene mobile erau purtați mai mulți bărbați costumați în călugări franciscani, minimi, benedictini, dominicani și bineînțeles, aproximativ 40 de călugări iezuiți, aceștia din urmă reprezentând „o grea povară pentru întreaga lume, corupători ai valorilor morale creștine și ai ordinii sociale“. În urma lor erau purtați bărbați îmbrăcați în episcopi și cardinali, călugărițe înfățișate ca femei desfrânate și, ultimul din procesiune, papa, el fiind „însăși întruchiparea păcatului“, stând pe tron și având pe diavol drept sfătuitor personal. Toate acestea erau menite să le amintească locuitorilor Londrei de gradul înalt de fățarnicie al Bisericii Catolice, de conspirațiile papale și de numeroasele scandaluri care planau asupra Bisericii, precum și să „stârnească disprețul populației față de asemenea acțiuni ale papalității“.

Și se părea că astfel de evenimente atrăgeau o mulțime mare de oameni. „Nnicând nu mai fusese atâta lume adunată pe străzi, la ferestre și în balcoane, privind parada.“ Spectacolul a culminat cu „o mulțime de artificii asemenea unor stele căzătoare“, apoi „mulțimea a fost servită din abundență cu vin și alte băuturi“ și, ca și cum toate acestea nu ar fi fost de ajuns, personajul papei a fost ars în chip simbolic. Cu siguranță că relatările scrise ale acestor evenimente, consemnate de Nathaniel Porter de la *Păunul de lângă Stock Market*, de John Wilkins de la *Steaua din Cheapside* și de Samuel Lee de la *Penele de pe Strada Lombard*, au avut mare succes la public.⁸

Orice catolic din Europa ar fi considerat această caricaturizare a catolicismului de către „Gentilomii Protestanți“ ca fiind de prost-gust, însă potrivită situației de la vremea respectivă. În secolul următor în schimb, acțiunea francezilor de a organiza propriile parade la care măgarii erau împodobiți în veșminte preoțești și purtau mitre episcopale a stârnit cu siguranță indignarea, cu atât mai mult cu cât poporul francez se afla în plină revoluție și fusese timp de secole devotat catolicismului și practicant al acestei religii. Atitudinea anticlericală se manifesta așadar prin astfel de ceremonii batjocoritoare.

În aceeași perioadă, extremiștii revoluționari din provincie trimiteau clericilor din Paris relicve sau „oseminte murdare“, după cum le numeau ei. Mai mult, obiectele bisericesti din metale prețioase și clopotele bisericilor au fost topite, iar oamenii au început să pună tot mai mult preț pe cultul rațiunii. Când trupele de revoluționari au ajuns în 1794 la Liège, trupul martirului iezuit Peter Wright, care până atunci fusese păzit cu devotament de către călugării iezuiți timp de un secol, a fost profanat, fiind aruncat cu dispreț într-un sicriu de plumb și îngropat apoi în grădina Colegiului Iezuit.⁹

Așadar, numeroși francezi au renunțat pentru o vreme să mai respecte sărbătorile din calendarul creștin, au declarat ilegale jurămintele monastice și au militat pentru înlocuirea sfinților martiri cu eroii patriei care și-au jertfit viața pentru libertate. Într-adevăr, în 1793 o urnă conținând inima lui Jean Paul Marat, ucis în lupta pentru independență, a fost purtată pe parcursul unei procesiuni asemenea celei dedicate lui Voltaire, ale cărui rămășițe fuseseră depuse în Panthéonul din Paris. Acest gest indica faptul că Jean Paul Marat era considerat un sfânt, iar în portretele și busturile de mai târziu el a fost reprezentat cu o aureolă în jurul capului.

Extremismul anticlerical a reprezentat însă o scurtă etapă a lungului și complexului proces de transformare a sistemului. Cei mai mulți dintre francezi au negat astfel de evenimente, dar adevărul este că ele chiar au avut loc și au indus o senzație de teamă în rândurile catolicilor din Europa. Tot îngrijorare au produs și veștile despre numeroși preoți catolici francezi, printre care și foști iezuiți, care au fost trimiși în exil sau chiar uciși din cauză că au refuzat să se supună noii Constituții civile a clerului, o serie de legi considerate de unii o strategie de a-i transforma pe membrii clerului în niște angajați, supuși ai statului. Numărul exilaților a fost atât de mare încât, în 1792, un călător care a ajuns în Southampton a fost uluit de cât de mulți francezi întâlnea în acel oraș și s-a întrebat dacă „nu cumva m-am pomenit din greșeală într-un oraș francez în loc de unul britanic?”¹⁰

În luna septembrie a anului 1792, aproximativ 220 de preoți, împreună cu trei episcopi, câțiva aristocrați și câteva femei desfrânate au fost linșați de către mulțimile îngrozite de sosirea unei armate prusace la Verdun, la doar 240 de kilometri distanță, și care erau dispuse să ucidă orice trădător al cauzei revoluționare. În 1768 iezuitul Alexander Lanfant probabil că gândea că situația nu se mai putea înrăutăți mai mult decât atât. Aceasta deoarece ordinul religios din care făcea parte fusese îndepărtat din Franța, el primise 60 de livre pentru a-și putea cumpăra niște haine de mirean și toate bunurile îi fuseseră vândute în mare grabă: canapele, dulapuri, o saltea, un birou din lemn de brad cu patru sertare (vândut la prețul de 50 de livre) și un sfeșnic din aramă (vândut pentru numai patru).¹¹

De fapt, situația a început să se îmbunătățească în cele două decenii care au urmat. Lanfant fusese aspru criticat, dar cariera sa de cleric nu a fost întru totul distrusă, astfel încât el a ținut predici în fața unor personalități de prim rang precum Maria Tereza, la Viena, sau Ludovic al XVI-lea, la Versailles. Însă din cauza refuzului său de a accepta Constituția civilă, pe care a numit-o „un set de principii demne de dispreț, o molimă pogorâtă asupra Bisericii“, a fost ucis pe 5 septembrie 1792 de către o mulțime furioasă, împărtășind astfel soarta altor 22 de foști iezuiți. Conform mărturiei lui Thomas Carlyle, acele cinci zile de septembrie se asemănau prin caracterul lor înspăimântător cu masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu sau cu răscoalele Vesperi din Sicilia și ofereau o imagine sugestivă a „faptelor oribile de care era capabilă gloata“.

Din fericire, etapa extremistă a Revoluției nu avea să dureze mult. Cu toate acestea, trebuie să fi fost dificil pentru un romano-catolic să asiste în iulie 1798, în fața Școlii Militare de pe Champ-de-Mars din Paris, la întoarcerea trupelor franceze după succesul militar din Italia, aducând prada de război: statui din bronz de la Bazilica San Marco, statuia din lemn a Fecioarei din Loreto, opere de artă și manuscrise de la Vatican și din muzeele de pe Dealul Capitoliului¹². Lucrurile ar fi mers și mai bine dacă unul dintre capii Vaticanului, papa Pius al VI-lea, nu ar fi murit în 1799, în timp ce era ținut prizonier de către francezi. Urmașul său, Pius al VII-lea, menționase încă de când era doar episcop de Imola că nu excludea ideea acceptării principiilor promovate de revoluționari. Iar răpirea sa în 1812 și faptul de a fi fost ținut în captivitate și izolare în Franța cel mai probabil avea să îi influențeze deciziile.¹³

* * *

În 1814, anul revenirii Ordinului Iezuiților, membrii Bisericii erau indignați și uimiți de amploarea evenimentelor din ultimele două decenii și jumătate. De asemenea, erau și îngrijorați pentru siguranța propriilor funcții deținute în cadrul instituției și nu știau cum să reacționeze în fața noii ideologii politice și filozofice instituite de Revoluție și de schimbările îngrijorătoare produse în modul de gândire.¹⁴ Așadar, în deceniile care au urmat, Biserica s-a văzut pusă în fața datoriei neplăcute de a accepta noi concepte precum cele de: liberalism, capitalism, raționalism, libertatea presei, democrație, pluralism și toleranță religioasă.

În secolul al XIX-lea nu a existat nicio campanie de amploare menită să detroneze autoritatea creștinismului, la fel cum nu este ade-vărat că schimbările aduse de secolul al XIX-lea ar fi constituit efectele exclusive ale celor câteva decenii de evenimente marcante din Franța. Elementele care au dus la apariția noilor orientări culturale și filozofice au fost de fapt evenimente de o mai lungă durată, mai marcante și uneori chiar de o cu totul altă natură. Însă, odată cu trecerea timpului, Biserica Catolică s-a văzut nevoită să reacționeze într-un fel sau altul la elementele noii lumi postrevoluționare — greu de acceptat pentru conducătorii ei. Mai mult, se părea că atenția era concentrată asupra lumii materiale, în defavoarea credinței în supranatural, iar acei învățați ai secolului al XVIII-lea care declaraseră catolicismul drept ridicol erau acum înlocuiți de o nouă generație de gânditori, printre care Marx, Feuerbach și Nietzsche, care declarau catolicismul drept o sursă a

maleficului, o molimă, un neadevăr inventat de om, un rău mascat. Au apărut chiar curente filozofice care respingeau metafizica și teologia, considerându-le lipsite de sens, niște himere, inaccesibile experienței, cercetării și observației omenești.

Se părea că tot ceea ce asigura autoritatea Bisericii în cadrul societății, o autoritate de netăgăduit în alte vremuri, era acum în pericol, la fel ca și multe dintre activitățile care fuseseră cândva sub influența Bisericii, cum ar fi educația, îndrumarea morală a oamenilor, căsătoria și înmormântarea. Mult prețuita legătură dintre Biserică și stat, acel acord mutual bine stabilit dintre instituțiile religioase și cele laice, cu toate că mai cunoscuse perioade dificile, suferea acum o grea lovitură. În America se elabora un proiect optim pentru separarea definitivă a Bisericii de stat, un proiect de care Biserica se temea, considerând că se va răspândi întocmai ca o boală molipsitoare. Existau anumiți înțelepți care declarau că nu stătea în puterea guvernelor și nu era de competența acestora să dețină controlul asupra conștiințelor și credințelor religioase ale indivizilor. Biserica Catolică era criticată ca fiind depășită, prea preocupată de realizarea ierarhiilor și de propriile interese, precum și de deținerea controlului asupra mântuirii oamenilor și prea interesată de înăbușirea oricărui protest în țările catolice. Existau locuri în care se instituise cenzură chiar și asupra dansurilor de societate sau în care teama de progres a catolicismului era atât de mare, încât fusese interzis iluminatul stradal pe bază de gaz sau transportul feroviar cu abur.

Obișnuitele neînțelegeri interne dintre centru și margine — dintre autoritatea de la Roma și bisericile naționale sau dintre cler și autoritățile laice — au persistat de-a lungul întregului secol al XIX-lea, iar situația a devenit și mai confuză atunci când s-au produs schimbări în însăși identitatea politică a centrului. După înfrângerea Austriei în bătălia de la Solferino din 1859, numeroase regiuni au ajuns sub stăpânirea Piemontului. În 1861, Biserica Catolică deja își pierduse majoritatea teritoriilor stăpânite, iar în 1870, odată cu retragerea trupelor franceze care asiguraseră apărarea Romei, aceasta din urmă a fost alipită noului stat italian. Conform unei declarații oficiale a papalității, așa-ziii patrioți italieni spălaseră rușinea adusă de adepții unificării Italiei. Însă au reușit acest lucru privând Sfântul Scaun de independența politică și amenințându-i acestuia autonomia spirituală. Iar refuzul papalității de a accepta concesiile care i se ofereau în schimbul pierderii autorității, concesiile constând într-o sumă fixă de bani și stăpânire asupra Vaticanului și

a palatelor Laterane, au adâncit și mai mult criza prin care trecea catolicismul și a răcit vreme de decenii relațiile dintre papă și guvernul italian.

Astfel, Biserica Catolică se confrunta cu o serie de dileme. Cum să reacționeze în fața unei Europe urbane și industrializate și cum să primească în rândurile credincioșilor acest nou și curios tip de individ, aparținând clasei muncitoare? Cum să interpreteze noua dependență, aceea față de instituțiile democrației, și loialitatea față de cultul individului? În ce măsură ar trebui să se implice catolicii în viața politică a noii Europe? Cum ar trebui să reacționeze ei în fața numărului uimitor de mare de noi și presante probleme sociale? Și cum să facă față schimbărilor încurajate de viața academică și de știință? Oare erau potrivite cu tradiția creștină metodele inovatoare și neobișnuite de a interpreta Scripturile?

Povara trecutului, respectarea tradiției și asigurarea continuității credinței se confruntau cu necesitatea Bisericii de a se adapta noii perioade, de a se implica în evenimente și de a face ceea ce a ezitat dintotdeauna să facă, și anume, să accepte schimbarea.

Nu era vorba doar de dileme filozofice și teologice, lucru pe care iezuiții îl știau foarte bine. Biserica Catolică trebuia să-și pregătească o reacție potrivită în fața provocărilor noului secol, dar trebuia să ia în considerare și propriul trecut marcat de asupriri, divizări și acte violente, în comparație cu care teroarea produsă de Revoluție își pierdea din intensitate.

* * *

Când a sosit la New York în 1848, John Bapst, născut în Elveția în 1815, abia dacă știa câteva cuvinte în limba engleză. După o perioadă petrecută ca predicator printre nativii Penobscot și o scurtă ședere în Eastport, Bapst s-a mutat în 1853 în Ellsworth, un oraș cu o populație de 4 000 de locuitori, dintre care între 600 și 800 erau imigranți catolici irlandezi. Bapst a avut parte de un început promițător, ținând predici comunității catolice care până atunci nu avusese niciun pastor, atrăgând credincioși protestanți la slujbele pe care le ținea duminica după-amiaza și reușind să convertească o serie de persoane, printre acestea numărându-se și fiica șerifului regiunii Hancock. Lucrurile însă s-au schimbat în momentul în care Bapst a avut îndrăzneala să ofere sprijin, prin diverse petiții și intervenții pe lângă instituțiile juridice,

familiei unei fete catolice care refuzase să citească în clasă din versiunea protestantă a Bibliei.

Aceste acțiuni i-au adus lui Bapst critici dure din partea clericilor protestanți din oraș. În presă au apărut articole și ilustrații împotriva sa, iar în iunie 1854 i-au atacat cu pietre casa — în care nu se afla în acel moment —, precum și biserica catolică din apropiere. Bapst a fost sfătuit ca, pentru propria siguranță, să nu se mai întoarcă pentru o vreme în Ellsworth, el revenind abia în luna octombrie a aceluiași an. Apoi, în noaptea de 14 a acelei luni, un grup de protestanți l-au scos pe Bapst afară din casa unui prieten de-al său, i-au distrus ceasul și i-au furat portofelul, după care l-au dezbrăcat, l-au acoperit cu smoală și pene și l-au târât de-a lungul căii ferate până la un șantier naval aflat la un kilometru depărtare. Bucuros că a scăpat cu viață, Bapst a plecat la Bangor, apoi la Boston, unde s-a bucurat de o carieră înfloritoare de cleric, însă se spune că amintirea umilințelor suferite l-a urmărit până la moarte, survenită în 1885.¹⁵

Toate acestea reprezintă niște experiențe cumplite, dar nu și cele mai înspăimântătoare pe care Ordinul lui Isus avea să le îndure în secolul al XIX-lea.

Iezuiții și adversarii acestora

Dragă Philotheus, știu că ai o puternică și — neprețuită pentru mine — afecțiune față de iezuiți. Așa că te rog să-mi îngădui să-ți adresez câteva întrebări cu privire la aceștia. [...] Văzându-i cum sunt alungați din aproape toate țările din Europa, mă întreb dacă nu cumva este într-adevăr ceva foarte rău în ceea ce-i privește.

Edward Bellasis, *Philotheus și Eugenia*, 1874¹⁶

Spre deosebire de turistul britanic Samuel Sharp, Michael Hobart Seymour a fost chiar plăcut impresionat de Roma atunci când a vizitat acest oraș în 1840. El a întrevăzut o ocazie „de a-mi hrăni dragostea pentru artă, admirând cele mai rafinate sculpturi, cele mai frumoase picturi, cele mai mari miracole artistice din lume, sau de a păși prin aceleași locuri pe unde au pășit odinioară eroii trecutului“. El considera acea călătorie și o oportunitate „de a petrece diminețile printre iezuiți“, de a afla mai mult despre credința romano-catolică și de a dezbate numeroase probleme teologice. Seymour a ajuns la concluzia că mulți

dintre preoții pe care îi întâlnea încercau să-l convertească, întrucât, la urma urmei, era evident pentru ei că el era un membru al Bisericii Anglicane. Însă el nu s-a simțit deranjat de acest lucru și, în ciuda tuturor rezervelor sale față de „caracterul romanic“, nu a ezitat să admire bogăția și caracterul impresionant al ritualului catolic în deplina sa desfășurare.

Fiind invitat să participe la o slujbă la biserica Il Gesù, lăcașul de cult al iezuiților, Seymour a fost uluit de felul în care papa a cântat *Te Deum* înconjurat de cardinali, de preoți ce purtau „veșminte din mătase albă și cu ornamente bogate din aur“, înconjurați de „marmură veritabilă și ornamente de soi“, precum și de „cea mai suavă și sublimă muzică“. Având privilegiul de a asista la slujbă dintr-un balcon înalt, alături de o prințesă italiană și de logodnicul acesteia, Seymour a mărturisit că „nimic nu se aseamăna cu frumusețea pitorească a ceremoniei, mai ales în momentul ridicării Sfântului Pocal“. La acestea se adăugau altarul iluminat, tinerii din Congregația de *Propaganda Fide* înveșmântați în purpuriu, lumânări de ceară înalte de un metru, toate acestea trăite în centrul spiritual al Ordinului lui Isus. Ce ar fi putut cere mai mult un turist dornic să asiste la un asemenea spectacol?¹⁷

Aproximativ un deceniu mai târziu, a venit rândul lui Francis Amherst, viitor episcop de Northampton și un adevărat prieten al iezuiților, să petreacă momente de neuitat în timpul vizitei sale la Roma. Acesta a avut destul timp să se bucure de ospitalitatea papei, care „a fost foarte binevoitor și mi-a trimis prăjituri și portocale în dar“, dar și să savureze câteva bârfe. Astfel, Amherst îi relatează unui apropiat: „bietul și bătrânul rege al Prusiei umblă dezorientat, cu gura mereu deschisă și arată caraghios. Într-o zi, înainte de a lua masa cu marele duce de Toscana, cică și-a spălat mâinile în supă“. Timp de câțiva ani, se părea că viața la Roma continua să meargă pe acest făgaș pașnic, astfel încât Amherst se întreba dacă nu cumva toți europenii își doreau să ajungă acolo. Pe corabia cu care s-a îndreptat spre oraș mai erau trei cardinali și 33 de episcopi, întrucât în iunie 1862, când a vizitat el Roma, se făceau pregătiri pentru o mare ceremonie de canonizare de o asemenea amploare, încât „erau necesare rezervări pentru a face rost de o trăsură, iar unii episcopi erau dispuși să plătească cinci lire pentru drumul înspre Vatican“.

Capii Bisericii Catolice erau foarte ocupați, iar membrii credincioși îl susțineau necondiționat pe papă. Astfel, Amherst povestește că în

momentul în care papa și-a făcut apariția într-o zi de mai în fața mulțimii, „garda pontificală a trebuit să intervină pentru a-i opri pe oameni să nu ajungă la suveran, însă un grup de doamne din Franța au devenit violente și au forțat rândurile“. După cum a conchis Amherst, mulțimea celor care îl adulau pe papă era o dovadă a faptului că „popularitatea acestuia era în creștere, iar Victor Emmanuel nu avea nicio șansă de a câștiga în fața sa“. Însă această observație s-a dovedit foarte curând a fi exagerat de optimistă.¹⁸

* * *

Angelo Secchi, fiul unui tâmplar din Reggio Emilia, s-a alăturat iezuiților din Roma în 1833, la vârsta de 15 ani. Cu câțva timp în urmă, John Carroll, fost membru al Ordinului Iezuiților și primul episcop de Baltimore, declarase pe bună dreptate că „va fi nevoie de mulți ani pentru a forma oameni la fel de virtuoși și dăruți precum au existat în trecut în rândul membrilor Ordinului“.¹⁹ Nu exista nicio îndoială că Secchi avea să joace un rol important în restaurarea reputației iezuiților. În același timp însă, după cum o demonstrează povestea sa, el nu reprezenta doar o speranță spre obținerea unor noi și remarcabile succese, ci întruchipa și pericolele și provocările pe care iezuiții aveau să le înfrunte pe parcursul secolului al XIX-lea și mai târziu.

Secchi a devenit cunoscut mai ales datorită activității sale în domeniul astronomiei, o știință care a fost multă vreme promovată de iezuiți, după cum reiese din activitatea unor preoți ca Ferdinand Verbiest și Maximilian Hell și care a dăinuit și evoluat până astăzi mulțumită protecției Ordinului asupra Observatorului Astronomic de la Vatican și oglinzii de 500 de kilograme din componența telescopului de pe Muntele Graham din apropiere de Tucson, Arizona. Pe parcursul carierei sale, Secchi a studiat caracteristicile fizice ale cometelor, inelele planetei Saturn, radiația solară, furtunile din atmosfera lui Jupiter și nebuloasele. De asemenea, el a fost primul astronom care a făcut referire la urmele de „canale“ de pe Marte, iar sistemul de clasificare a stelelor în funcție de spectrul emis — gigante roșii, pitice albe etc. — încă îi poartă numele.

Din nefericire, împărtășind soarta altor iezuiți de la Roma (printre care și teologi renumiți ca Giovanni Perrone sau Johann Baptist Franzelin), Secchi a fost obligat să părăsească orașul în 1848, odată cu instaurarea republicii, nu mult după ce Seymour luase parte la slujba

din biserica Il Gesù. A fost adăpostit temporar în Anglia, la colegiul iezuit Stonyhurst, unde exilul său l-a determinat pe un alt iezuit să conchidă că „necredința și confuzia par a fi la ordinea zilei în prezent“, precum și în America, la Universitatea Georgetown din Washington, DC. Secchi s-a întors în Italia în 1850, și tot acolo se afla și două decenii mai târziu, când armata unei Italii unificate a venit la Roma și a pus stăpânire pe colegiile și bibliotecile iezuiților. Mulți dintre confrății lui Secchi au fugit în exil, adăpostindu-se pentru o vreme la Florența sau la Fiesole. Secchi în schimb, având reputația unui om de știință, a primit permisiunea de a-și continua activitatea în cadrul Observatorului Astronomic. Așadar, în ciuda convingerilor lui Francis Amherst, se părea că Victor Emmanuel avea totuși o șansă de a învinge în fața Romei.²⁰

Prin urmare, istoria iezuiților în Europa secolului al XIX-lea ar putea fi rezumată astfel: numeroase eforturi de a recâștiga autoritatea de care se bucuraseră în trecut, întâmpinate însă cu nenumărate eșecuri. Iar această situație nu era valabilă doar în cazul iezuiților aflați la Roma. Pentru a ilustra acest lucru, iată, în cele ce urmează, călătoria unui personaj fictiv, numit evreul rătăcitor.

* * *

Mitul evreului rătăcitor a avut timp de multe secole o influență semnificativă asupra culturii europene, la nivel literar, artistic și al povestirilor care circulau pe cale orală. Bizara și incomoda poveste spune că Ahașveroș făcuse grava greșeală de a nu arăta milostenie față de Cristos când acesta își purta crucea pe străzile din Ierusalim, în drumul său spre dealul Golgotei. Evreul nu îl lăsase pe Isus să se odihnească în fața casei sale, ci îl îndemnase să treacă „mai repede mai departe“. Drept pedeapsă pentru fapta sa, Ahașveroș a fost osândit să rătăcească pe pământ timp de secole, chiar milenii, până la a Doua Venire a lui Cristos, moment în care se spune că toți evreii se vor converti de bunăvoie la creștinism.

De departe cel mai cunoscut evreu rătăcitor este personajul creat de Eugène Sue într-una dintre cărțile sale. Scriitorul, care a fost la început medic în flota franceză, s-a folosit de mitul evreului rătăcitor pentru a-i critica prin scrierile sale pe iezuiți, într-o manieră aspră și exagerată, lucru frecvent în Franța anilor 1840. Sue avansa ideea că iezuiții erau niște ticăloși care corupeau societatea franceză. Mai mult, erau descriși ca fiind bărbați cu o înfățișare respingătoare, având „niște buze aproape

invizibile, ochi mici, ca ai unor reptile, pe jumătate acoperiți de pleoape“. Aveau un mare talent în a suprima personalitatea celor cu care interacționau și exercitau „o influență înspăimântător de puternică asupra celorlalți care, alături de caracterul tiranic, dominator și intimidant, avea capacitatea de a anihila orice împotrivire a spiritului, lăsându-l inert, slăbit de orice putere, înspăimântat“. ²¹ Bineînțeles, este inutil de amintit că era profund înrădăcinată credința potrivit căreia iezuiții aveau și niște planuri viclene pentru a câștiga cât mai multă putere asupra lumii. Cel mai probabil, atunci când un iezuit privea harta lumii, își imagina

într-o liniște profundă, o vastă rețea de cruciulițe roșii, răspândite pe tot globul. Reflectând, fără îndoială, la puterea sa care pusese stăpânire pe întreaga lume, chipul iezuitului nostru era cuprins de o plăcere nemărginită, ochii săi mari și cenușii îi străluceau în orbite, nările îi fremătau, iar întreaga expresie a chipului, de o intensitate greu de descris, oglindea mândrie, energie și curaj.

Jidovul rătăcitor al lui Eugène Sue a avut un mare succes la public, drept dovadă fiind faptul că în perioada în care a fost publicat în foileton în *Le Constitutionnel*, între 1844 și 1845, tirajul ziarului a crescut de la 3 600 de exemplare la 20 000.

Însă mai există un personaj literar de un astfel de soi, care merită studiat mai îndeaproape, întrucât reprezintă creația unui autor a cărui atitudine față de iezuiți este una pozitivă. Acest al doilea evreu rătăcitor auzise cu siguranță de personajul omonim al lui Eugène Sue, pe care de altfel l-a și numit „un romancier francez destul de cunoscut“, dar, după cum mărturisește el publicului britanic de la mijlocul secolului al XIX-lea, decizia francezului de a-i relata povestea vieții, de a „mă folosi pe mine ca imagine a unor anumite principii menite, pasămite, să aducă fericire în lume“ s-a transformat într-un eșec. El mai explică și că „vreme de 1 800 de ani nu m-am plâns nici măcar o dată de umilințele suferite. Deși am fost martor la apariția tiparului și la înflorirea acestei activități, începând cu presele din lemn din Haarlem și până la presele pe bază de abur folosite la tipărirea ziarului *The New York Times*, nu am vrut niciodată să îmi impun propria personalitate în fața publicului.“ Și toate acestea în ciuda faptului că „am fost descris în cele mai groțeste feluri, spunându-se despre mine că aș avea o barbă mare și haine zdrențuite“ sau ca fiind „un monstru demn de speriat copiii și un țap ispășitor

pentru felurite nelegiuiri și absurdități“. Evreul se mai plânge că „asupra mea s-au abătut toate scandalurile și umilințele posibile“.

Însă acum venise momentul să rupă tăcerea. Una este să i se distrugă reputația, și cu totul altceva „să stau să privesc cum istoria este prezentată greșit și oamenii cumsecade sunt calomniați, așa ceva nu pot accepta“. Oamenii cumsecade la care se referă el reprezintă de fapt iezuiții, puși la stâlpul infamiei de către Eugène Sue în *Jidovul răătăcitor*, și nu doar de el. Drept urmare, în a doua versiune a mitului evreului răătăcitor, vechii dușmani ai Ordinului Iezuiților își primesc pedeapsa cuvenită, e vorba despre toți cei care au scris tot soiul de *scrisori provinciale*, arsenalul „din care provin armele tuturor acelor dușmani ai iezuiților care i-au atacat neconținut timp de 200 de ani“. Însă el mărturisește că îl îngrijorează cel mai mult ura îndreptată în prezent împotriva iezuiților. Astfel, el povestește cititorilor cum într-o călătorie prin Europa contemporană este imposibil să nu întâlnească oameni care îi disprețuiesc pe iezuiți. Mai mult decât atât, el conduce publicul într-o incursiune imaginară în principalele țări în care domină ura împotriva Societății lui Isus. Și noi, la rândul nostru, îl vom urma pe acest personaj în această incursiune în care personajele fictive se vor întâlni cu realitățile istorice ale Europei secolului al XIX-lea.²²

* * *

Ajuns în Elveția, evreului răătăcitor îi iese în cale un bărbat înarmat cu sabie și muschetă, care mergea „să ajute la gonirea iezuiților dincolo de Alpi“. Acest bărbat i-a spus eroului nostru: „Sunt niște ticăloși și nici-unuia nu i se va îngădui să ponegrească pământul liber al Elveției.“²³ Acest plan avea să-i reușească în lumea reală a politicii elvețiene. Astfel, cele șapte cantoane catolice din Elveția, îngrijorate fiind pentru soarta suveranității și a libertății lor religioase, au format în 1845 alianța Sonderbund. Drept răspuns, s-a constituit o dietă cu orientare anticlericală, care a declarat alianța ca fiind ilegală și a dispus expulzarea iezuiților de pe teritoriul elvețian, întrucât aceștia erau considerați, pe nedrept, responsabili de mișcările pro-catolice. Însă cantoanele catolice au protestat împotriva acestei hotărâri și, drept urmare, a izbucnit un război civil, în urma căruia cantoanele catolice au fost înfrânte cu ușurință, iar în 1847 iezuiții au fost alungați din Elveția. Nu s-au mai putut întoarce în această țară decât abia în 1973.

O altă persoană pe care evreul răătăcitor a întâlnit-o în drumul său se bucura cu siguranță de această turnură a evenimentelor, mă refer aici la un student german care „stătea întins la soare“. Acesta își luase o înfățișare respectabilă, purta barbă și fuma pipă, vorbea cu entuziasm despre teatrul grecesc, Antichitatea romană, Goethe și de patria germană și își transpunea în cuvinte idealul: o religie bazată exclusiv pe rațiune. Tânărul spunea astfel: „Se apropie ziua emancipării minții umane prin victoria rațiunii asupra superstiției și prin eliberarea de intrigile clericale.“ Desigur, „cei mai aprigi dușmani ai săi“ erau iezuiții. „Trebuie alungați din Germania cu orice preț. Ar trebui să le vopsim straietele într-un negru de zeci de mii de ori mai închis.“²⁴

Nu erau puțini germanii care doreau același lucru, chiar dacă nu cu atât de mult idealism ca tânărul nostru: liberali anticlericali, protestanți prusaci îngrijorați de ideea unei alianțe cu statele catolice din sudul Germaniei și un cancelar care se temea de posibila influență a catolicilor în politica germană. Perioada anilor 1870, a instaurării politicii de secularizare *Kulturkampf* de către Bismarck, este caracterizată de numeroase evenimente marcante: libertatea catolicilor este mult restricționată, influența lor asupra educației germane este redusă drastic, episcopii nu mai aveau libertatea de a organiza adunări clericale, iar cei ce doreau să se alăture clerului trebuiau să urmeze cursurile doar ale acelor universități acreditate de statul german.

În acest context, a fost cu neputință ca Societatea lui Isus să nu aibă de suferit. Mai mult, dieta imperială a promulgat pe 4 iulie 1872 un set de legi prin care iezuiții erau considerați spioni ai Romei și erau puși sub supravegherea instituțiilor de ordine. La scurt timp după aceea, s-a decis și ca aceștia să nu aibă dreptul de a face parte din niciun minister al imperiului, nici în educație și nici în religie, astfel încât celor mai mulți dintre iezuiți nu le mai rămăsese altceva de făcut decât să părăsească țara. Încercările lor de a protesta au fost puține, printre ele numărându-se atacarea locuinței unui francmason din Essen, francmasonii fiind dintotdeauna considerați inamici ai iezuiților.²⁵

Într-o perioadă marcată de numeroase și radicale schimbări politice, perioadă în care regimurile se schimbau foarte des, existau multe ideologii, adesea contradictorii, iar statutul iezuiților era supus la dese schimbări, în funcție de guvernul sau de clasa politică ce ajungea la conducere într-un anumit moment. Suișurile și coborâșurile destinului

iezuitorilor erau din nou foarte frecvente. Lucrurile evoluau din nou ca în perioada anilor 1760.

Să luăm de pildă exemplul Spaniei. În 1815 iezuiții au fost primiți cu bucurie în țară, pentru ca apoi, în 1820, să fie goniți, în contextul în care regele Ferdinand al VII-lea a fost obligat, în urma insurecției conduse de Rafael del Riego, să adopte o nouă constituție, cu scopul modernizării statului. Iezuiții au cunoscut apoi o nouă perioadă favorabilă începând cu 1823, după ce, cu ajutorul armatei franceze, Ferdinand și-a recâștigat autoritatea, dar în anii 1830, când a început conflictul dinastic dintre fiica lui Ferdinand, Isabella și fratele ei, Carlos, soarta iezuiților a cunoscut o nouă traiectorie descendentă. În iulie 1834, când Madridul a fost lovit de o epidemie de holeră, iezuiții au fost acuzați că erau carliști și că otrăviseră sursele de apă ale orașului. Astfel, pe 17 iulie, în trei dintre piețele principale ale orașului s-au adunat mulțimi de oameni care au scandat: „Moarte iezuiților!” și „Moarte călugărilor!”. Apoi au înconjurat Biserica San Isidoro, care aparținea Ordinului, și Colegiul imperial al iezuiților și au ucis paisprezece călugări. Mulți alții, franciscani și dominicani, au fost uciși ulterior, iar în anul următor iezuiții au fost alungați iarăși din Spania. Asemenea situații schimbătoare s-a succedat mult timp după aceea. La accederea la tron a Isabellei, în 1851, iezuiții au fost din nou acceptați, apoi în 1868, în timpul revoluției, au fost alungați, iar din 1875, odată cu reinstaurarea dinastiei de Bourbon, au cunoscut o nouă perioadă favorabilă.

Astfel de instabilități existau pe întreg teritoriul Europei. În Portugalia, iezuiții s-au întors în 1829, au fost exilați în timpul revoluției din 1834, reprimiți treptat până în 1858, când au fost reacceptați în mod oficial, și goniți din nou în urma revoluției din 1910. La toate acestea se mai adaugă, printre altele, alungarea iezuiților din Belgia în 1816, din Rusia în 1820, din Galicia în 1848, precum și din Mexic în 1821, din Guatemala în 1872 și din Nicaragua în 1881.

Însă evreul rătăcitor recunoaște că abia în Franța a fost martor la „punctul culminant al mișcărilor anti-iezuite”. Oamenilor „li se părea că la fiecare colț pândește un iezuit, amenințându-le soțiile și copiii. Nu știu de cine se temeau mai mult: de iezuiți sau de britanici”. Succesiunea mai puțin obișnuită a evenimentelor istorice din Franța secolului al XIX-lea a avut un impact puternic asupra Societății lui Isus. Acțiunile mișcării anti-iezuite aveau drept cauze oportunismul politic și prejudecățile adânc înrădăcinate.²⁶

În 1823 contele de Montlosier declara că iezuiții — care de altfel erau într-un număr mult mai mic pe teritoriul francez — reprezentau niște „insecte parazite” ce trebuiau exterminate de către adevărații francezi.²⁷ În 1828, cele opt instituții educaționale iezuite din Franța au fost închise, iar în iulie 1830 a urmat revoluția anticlericală. Mai multe mulțimi l-au atacat pe arhiepiscopul de Paris, au doborât crucile misiunilor, iar pe 29 iulie au asaltat și au prădat Casa Iezuiților din Montrouge, celebrând momentul cu sarcasm prin închinarea unui pahar în cinstea lui Ignățiu de Loyola. Aceste mișcări anti-iezuite s-au produs pe fondul nemulțumirii față de revenirea promițătoare a catolicismului și de faptele regelui Carol al X-lea, pe care poporul îl vedea drept o marionetă în mâinile iezuiților.²⁸

În lumina acestor evenimente, primii ani ai monarhiei din iulie (1830–1848) au reprezentat o perioadă favorabilă pentru Societatea lui Isus, însă acest lucru avea să atragă disprețul poporului asupra lor. Astfel, din momentul în care reprezentanții din ce în ce mai încrezători ai catolicismului au început să critice influența laică asupra sistemului educațional, academicieni ca Jules Michelet și Edgar Quinet de la Collège de France sau scriitori precum Eugène Sue au criticat aspru prezența iezuiților în Franța. Drept urmare, un scoțian catolic foarte nemulțumit observa, la un moment dat, că devenise o regulă generală în întreaga Europă ca, imitând exemplul francez, „orice scrib lipsit de experiență să-și câștige faima prin denigrarea catolicismului” și „orice orator care își acordă prea multă importanță să rostească palavre împotriva papalității și a iezuiților”.²⁹ Dorind cu orice preț să evite conflictele, guvernul francez a cerut Romei să permită expulzarea iezuiților din Franța și cu toate că acest lucru nu a fost nicidecum acceptat de către papă, în 1845 s-a definitivat alungarea iezuiților din Paris, Lyon și Avignon.

După revoluția din 1848, primele două decenii ale celui de-al Doilea Imperiu au constituit o perioadă favorabilă pentru Societatea lui Isus, întrucât legile Falloux, adoptate în 1850, chiar îi încurajau pe iezuiți să-și desfășoare activitatea pe teritoriul francez. Însă a urmat Comuna din Paris, în 1871, când orașul a fost asediat, ineficientul guvern de la Versailles a pierdut orice autoritate, iar printre noii conducători se numărau și persoane care nu își ascundeau cătuși de puțin orientarea anticlericală. Pe 3 aprilie, la miezul nopții, colegiul din St. Genevieve a fost încercuit de un batalion de soldați înarmați. După câteva scurte

revolte în Conciergerie și în închisoarea Mazas, unde mulțimea a profanat Sfânta Împărtășanie, iezuiții Leo Ducoudray și Alexis Clerc au fost împușcați pe 24 mai, în La Roquette, iar trupurile le-au fost abandonate pentru o vreme în groapa comună a cimitirului Père Lachaise. Două zile mai târziu, la Belleville, Pierre Olivaint, liderul iezuiților din Rue des Sèvres, precum și Jean Caubert și Anatole de Bengy au avut parte de aceeași soartă.³⁰

După aceste evenimente tulburătoare care au marcat primii ani ai celei de-a Treia Republici, a urmat o nouă perioadă propice Societății lui Isus în Franța. Începând cu 1871, douăsprezece noi colegii au fost înființate, însă la conducerea statului au ajuns din nou persoane cu orientări anti-iezuite; eforturile catolicilor de a accede la funcții înalte nu au fost încununate de succes, iar iezuiții au devenit din nou ținta disprețului. În consecință, în martie 1880 deputații au adoptat o moțiune prin care se dispunea ca în termen de trei luni Ordinul să fie desființat, iar la sfârșitul lui iunie autoritățile deja îi evacua pe iezuiți din cele 37 de instituții pe care le administrau pe teritoriul Franței, asigurându-se că părăseau cu toții țara. Câțiva dintre exilați s-au întors în Franța, însă reputația Societății a fost grav afectată de suspiciunea implicării în Afacerea Dreyfus (o conspirație a iezuiților, potrivit unora³¹) și în urma preluării conducerii unor ministere de către anticlerici precum Pierre Waldeck-Rousseau și Emile Combes. În 1905 sistemul educațional iezuit fusese deja desființat în Franța, iar autoritatea Bisericii Catolice în acest stat scăzuse.

* * *

Cu toate acestea, nu toți cei pe care evreul rătăcitor i-a întâlnit în drumul său au avut ocazia de a fi martori la umilirea și gonirea iezuiților din țara lor. Astfel de persoane se bucurau totuși ori de câte ori puteau să rostească insulte la adresa membrilor Ordinului și să născă diverse zvonuri denigratoare la adresa lor.

În 1851 Jean Claude Pitrat i-a sfătuit pe americani să fie atenți cu acești

iezuiți, care pătrund în lăcașurile romano-catolice, vă invadează colegiile, îi educă pe copiii voștri, sunt răspândiți pretutindeni în cele mai bogate orașe din Statele Unite, sunt și în Oregon, și în California, sunt oriunde se pot câștiga bani, îi întâlniți pe vapoare, în călătoriile voastre,

și au mereu un zâmbet prefăcut pe chip, o privire aparent umilă, cu o ținută simplă și cu o atitudine rezervată.³²

Iar unul dintre personajele fictive pe care evreul rătăcitor l-a întâlnit în călătoria sa, un american, pare să fi luat în serios acest avertisment. Cei doi s-au întâlnit în apropiere de Mont Blanc, „un loc foarte pitoresc, recunoaște americanul, însă nu mai frumos decât cascada Niagara. De fapt nu am văzut nicăieri peisaje mai frumoase decât cele de pe minunatul continent american“. Mai precis, se referă la „vastele noastre câmpii, pădurile noastre întinse, lacurile noastre limpezi, la râurile noastre mari, câmpurile noastre roditoare, orașele noastre înfloritoare și poporul nostru senin, precum și la legile drepte și instituțiile independente care ne guvernează și datorită cărora evoluăm“.

Însă această măreție și pace păreau a fi amenințate de suspiciunile cu privire la Biserica Romano-catolică și implicarea ei. Se mai părea și că iezuiții „deveniseră din ce în ce mai mulți pe teritoriul Americii, iar doctrinele lor nu se potriveau deloc cu spiritul liber al poporului american.“ Ordinea publică era în pericol, iar americanii „nu aveau nicio milă față de șobolani, iezuiți și aboliționiști“. Poate că nu iezuiții au fost cei care incendiaseră în 1844 bisericile catolice și casele irlandezilor din Philadelphia, dar cu siguranță că erau vinovați de instigarea altor persoane la astfel de violențe.³³

Atitudinea anticatolică se răspândea în Statele Unite în secolul al XIX-lea, o națiune care, deși se mândrea cu politica religioasă stabilită încă din primul amendament al constituției, era de fapt de orientare protestantă. Personalități de seamă, de altfel cu o judecată sănătoasă, ca Samuel Morse de exemplu, inventatorul codului Morse, vorbeau acum de invazia armatei papale. În 1834 mănăstirile ursuline din Boston au fost incendiate, iar în 1844 au izbucnit revolte în Philadelphia, ca urmare a cererii catolicilor de a se renunța la Biblia protestantă în școlile publice. Mai mult, Charles Chiniquy declara că iezuiții erau responsabili de izbucnirea Războiului Civil în America și de asasinarea lui Lincoln. Preotul și predicatorul Lyman Beecher din Connecticut avertiza poporul că era periculos să li se permită iezuiților să călătorească în calitate de misionari în noile așezări din Vest, dat fiind faptul că erau „foarte bine organizați, acționau în taină și cu prudență, nesupravegheați și se mișcau liber printre americani“.³⁴

Beecher era de părere că în Vest urma să „se decidă soarta politică și religioasă a poporului nostru“, iar Thomas Jefferson Morgan, responsabil de relațiile cu nativii americani, nu era deloc mulțumit că iezuiții și călugărițele, „cu toții educați în alte țări, care vorbeau cu nepăsare limba engleză, care nu fuseseră educați în cadrul școlilor publice și care nu adoptaseră idealurile tipic americane“, călătoreau fără restricții de-a lungul frontierei.³⁵ Și mai îngrijorător era că puteau institui un partid politic, cel al Celor-Care-Nu-Știu-Nimic, având la bază o ideologie caracterizată prin xenofobie, reducerea numărului imigranților și anticatolicism, și își puteau asigura astfel funcții de conducere în urma congresului din 1854. De fapt, în același an, John Bapst a fost supus umilințelor publice în Ellsworth, Maine.

După cum susținea un oponent al iezuiților, aceștia erau destul de vicleni pentru a-și da seama că vremurile se schimbaseră. Astfel, ei recunoșteau realitatea că în noua epocă „cei din clasele inferioare puteau deține aceeași putere politică pe care o dețineau milionarii, iar muncitorul neștiutor de carte care nu era în stare decât de curățarea canalizărilor avea aceeași importanță, prin votul său, ca și cei mai educați cetățeni“. Însă tocmai de aceea iezuiții deveneau și mai primejdioși. Astfel, dincolo de aparența de respect pentru democrație, ei nu făceau altceva decât să caute sprijinul politic, al unor cetățeni irlandezi sau germani, de la New York la Baltimore, de la Chicago la Cincinnati, de la New Orleans la San Francisco.³⁶

Disprețul populației la adresa iezuiților lua adesea forma discursurilor idealizante prin care se exprima spiritul democratic, liberal al noii republici, față de care iezuiții se împotriveau datorită ideologiei lor tipic medievale și principiilor lor politice teocratice. Despre catolicism se credea că „era un sistem al ignoranței și al sclaviei mintale, fizice și spirituale“ și că nu putea exista un alt sistem „care să intre mai mult în discordanță cu toate teoriile noastre civice republicane și cu economia politică“. Americanii protestanți respingeau tot ceea ce ținea de catolicism întrucât acesta era asociat cu tot ceea ce ținea de imigranți.³⁷

* * *

În cazul Marii Britanii, deși probabil că nu se confrunta cu probleme legate de granițe și nici nu avea sistemul politic american, exista totuși un sentiment anti-iezuit la fel de puternic, chiar dacă motivația din spatele acestei atitudini era de o cu totul altă natură. Cel puțin așa lasă

să se înțeleagă următorul grup cu care evreul hoinar se întâlnește în călătoria sa. El povestește: „Am știut imediat ce i-am văzut că sunt englezi, întrucât stăteau izolați de ceilalți și aveau o atitudine ca și cum întreg universul le aparținea de drept.“ Principalele motive de îngrijorare în rândul englezilor erau: creșterea inevitabilă a influenței catolicismului în sistemul britanic educațional și perspectiva susținerii financiare de către iezuiți a mișcărilor activiste irlandeze. „Dacă nu ar avea ajutor din partea iezuiților, irlandezii s-ar hrăni doar cu cartofi și ar fi fericiți.“³⁸

După cum a susținut pastorul William Paterson în cadrul unui discurs la Edinburgh, în 1893, acestea reprezentau doar o fațetă a „marelui complot al iezuiților în secolul al XIX-lea“. De asemenea, el și-a mai exprimat speranța că ascultătorii „vor supraveghea cu prudență desfășurarea planurilor Ordinului de a-i supune pe britanici Romei“. El i-a mai avertizat și că „în noul proiect al iezuiților lumea catolică ia o nouă formă; se pune la cale o nouă campanie de cucerire a lumii de către catolicism, urmată de o remodelare a societății“, intenția papalității fiind aceea de „a supune întreaga societate umană“.³⁹ Unii britanici protestanți se temeau de urmările evenimentelor din secolul al XIX-lea, iar anglicani precum Newman sau Manning s-au supus în cele din urmă Romei. În întreg regatul se înființau instituții de învățământ aparținând Bisericii Catolice și finanțate de aceasta și, după cum a auzit o mulțime din Cheltenham rostindu-se într-un discurs în 1826, aceste evenimente demonstau că „acești barbari iezuiți primeau în dar proprietăți pe tărâmul britanic“.⁴⁰ De asemenea, în 1850 se reînstituise ierarhia episcopilor catolici în Anglia și în Țara Galilor (cunoscutul act de „agresiune papală“) și cine ar fi putut trece cu vederea campaniile de susținere a propriilor drepturi de către catolici și irlandezi?

În căutarea unei explicații pentru această evoluție îngrijorătoare a lucrurilor, cel mai adesea se ajungea la concluzia că iezuiții erau cei vinovați de întreaga situație. Poate că opiniile referitoare la religie ale lui Albert Close nu reies în mod evident din titlurile unora dintre operele sale (*The Dover Patrol Naval Operations* sau *The Truth about Jutland*), însă alte titluri ale sale sunt edificatoare (*The Great Harlot on the Seven Hills* sau *Babylon the Scarlet Woman*). Când a scris *The Jesuit Plots from Elizabeth to George V* în 1936, el era convins că secolul trecut fusese marcat de influența negativă a papalității. Istoricii catolici distorsionau faptele în relatările lor, catolicii aveau o influență tot mai

mare asupra informării maselor și relațiilor internaționale, regii Angliei, prinții de Wales și prim-miniștrii făceau vizite la Roma, ceea ce nu era tocmai pe placul poporului, iar marina regală asculta de papă ca și cum acesta ar fi fost conducătorul regatului.

Albert Close obișnuia să critice în mod deschis asemenea evenimente în apropiere de Turnul Londrei și se părea că primea reacții favorabile din partea ascultătorilor. Așadar, el relata mulțumit că „mulțimile adunate pe dealul Turnului Londrei erau alcătuite, contrar părerii generale, din cei mai educați, mai inteligenți și mai puternici oameni care participă la discursurile publice din întregul regat”.⁴¹

Close cu siguranță fusese predicator și nu ar fi drept să presupunem că mulțimile de ascultători englezi erau chiar atât de convinse de anticatolicismul nestăvilat al vorbitorului. Însă pe parcursul secolului al XIX-lea au existat numeroși ascultători în cadrul poporului britanic care erau de acord cu ideile exprimate de Close, iar englezii întâlniți de evreul răătăcitor nu sunt doar rodul imaginației creatorului său. Nu puțini erau cei care susțineau că iezuiții erau pretutindeni, nu doar în rândurile jurnaliștilor și în parlament, ci chiar la fiecare colț de stradă. La Cambridge circula chiar și o poveste despre un englez care, întorcându-se în țară după câțiva ani petrecuți în străinătate, a descoperit cu uimire că un iezuit pe care îl întâlnise odată era acum măcelar. Acesta era o persoană simplă care, „fiind atras de intelectul uman”, se decisese ca acum „să comenteze ideea de proprietate, păstrând aceeași atitudine de dezgust”.⁴²

* * *

Este important de menționat că, atunci când un politician sau un propagandist din secolul al XIX-lea pronunța cuvintele „iezuit” sau „iezuitism”, nu se referea neapărat la anumiți membri ai Societății lui Isus. Astfel de termeni erau considerați de multă vreme ca având caracter anticatolic și extremist. Însă chiar și în cazurile în care atacurile erau îndreptate împotriva adevăraților iezuiți, nu este justificat să presupunem că motivele pentru care oponenții lor îi disprețuiau erau aceleași cu ale celorlalți. Nu erau vremuri ușoare pentru cei înzestrați cu o gândire progresistă, pentru cei ce prețuiau noțiunile tipice secolului al XIX-lea ca liberalismul și democrația și care se opuneau ideologiei retrograde a iezuiților, considerându-i pe aceștia dușmani ai democrației, adepți ai unei ideologii bazate pe suprimarea oricărei

urme de individualitate în ființa umană și care visau la reinstaurarea unei culturi politice nepotrivite.

Uneori criticile la adresa Ordinului se refereau la ideea de naționalism, membrii fiind criticați că dădeau dovadă de o supunere exagerată față de Roma. Alteori erau criticați pentru vechile prejudecăți față de protestantism sau pentru atitudinea fanatică împotriva imigranților. Alteori totul se rezuma pur și simplu la conflictele și intrigile din politică. De cealaltă parte, John Elliot nu îi considera pe iezuiți niște oponenți ai progresului, ci dimpotrivă, îngrijorat de neliniștea și revoltele din Irlanda și Polonia, el îi vedea drept niște instigatori, promotori ai unor primejdioase idei moderne, liberale. Se părea că iezuiții se numărau printre cei care invocau mereu „platitudinile bine cunoscute despre libertate și tiranie” și care se plâneau neîncetat, „ca niște băiețandri isterici”, de josnicele regimuri autoritare. Iezuiții nu realizau că înfrânând naționalismul în Polonia, salvându-i pe polonezi de „temperamentul lor înăscut” și de „fanatismul religios”, ar fi produs mai curând efecte pozitive și, după cum susținea Elliot, ar fi fost la fel de odios ca a-i salva pe galezi de limba lor greoaie. Ar fi fost la fel de groaznic ca „situația în care un polițist ar fi bătut pe umăr cu prietenie un hoț sau ca aceea în care călăul ar fi iertat un criminal”.⁴³

Demn de menționat este și faptul că acuzațiile aduse iezuiților au fost multă vreme în mod evident asemănătoare celor din secolele precedente. Cunoscutele învinuiri de a fi răspândit îndemnuri imorale au existat dintotdeauna. Iar în 1831, la Glasgow, unei mulțimi de ascultători li s-au spus banalele povești despre iezuiți, „gărzile de corp ale papei”, prin care erau învățați că „pălăvrăgelile sunt inofensive în sine” și că „orice cetățean, indiferent de statutul intelectual sau social și indiferent de gen, poate participa la discuțiile din piețele publice, fără ca aceasta să constituie o crimă”.⁴⁴ Iezuiții continuau să fie considerați maeștri ai intrigilor politice, „adevărați spioni, furișându-se mereu în birourile prinților, strecurându-se pe uși secrete și prin intrări ascunse”. Astfel, evenimente ca întrunirea primei internaționale a socialiștilor din 1864, conflictul franco-prusac din 1870–1871 și războaiele cu burii, toate acestea au fost puse pe seama iezuiților. Chiar și William Ewart Gladstone era considerat un spion al Ordinului.⁴⁵

În ciuda unor astfel de mistere și a acestei atitudini persistente față de iezuiți, romano-catolicii și mulți membri ai Societății lui Isus considerau că sursa necazurilor pe care le trăiau erau mai ales noile,

schimbătoarele și bizarele tendințe culturale și intelectuale specifice secolului al XIX-lea. Însă bineînțeles că nu întreaga Biserică Catolică arunca vina, analiza și reacționa în fața acestor realități ale epocii. Nu toți catolicii și cu siguranță nu toți iezuiții credeau că noile orientări politice și filozofice erau opera diavolului. Unii dintre ei căutau o modalitate de a adera la aceste noi idei și erau de părere că puteau găsi protecție și perspectiva unei evoluții în ideea de biserică liberă în cadrul unui stat independent. Cu toate acestea, cea mai mare parte a atenției Bisericii Catolice era concentrată asupra găsirii unui echilibru între reacție și adaptare la noua epocă, asupra reînvierii tradiției și restabilirii poziției Bisericii în societate, ca instituție esențială, de neînlocuit.

Dincolo de munți — reacția Romei

În perioadele de criză și de schimbare, Biserica Catolică a apelat mereu la vechile sale simboluri pentru a găsi solidaritate și curaj. Astfel că, pe măsură ce sfârșitul secolului al XIX-lea se apropia, papa s-a hotărât să readucă în centrul atenției Sfânta Inimă a lui Isus, „un simbol și o imagine vie a iubirii nemărginite a lui Isus Cristos față de lume”. În aceste vremuri, mai mult ca oricând era nevoie de acest simbol, având în vedere că „se ridicase un zid între Biserică și societate”, cu intenția de a „elimina religia din orice sector al vieții”. Scopul ultim era acela de „a-L alunga pe Însuși Dumnezeu de pe pământ”.⁴⁶

Iar Sfânta Inimă, după cum se exprimase un iezuit în secolul al XVIII-lea, era, dintre toate simbolurile, „cel mai nobil, cel mai sfânt, cel mai măreț, sublim, cel mai mângâietor și mai pașnic care se poate închipui”. Nu era doar „un organ neînsuflețit”, ci în ea ardea dragostea lui Dumnezeu, vestea mântuirii omenirii și în ea își aveau originea Biserica și Sfintele Taine. Însă ea era și un simbol al fragilității, „fiind atacată, insultată și disprețuită de către oamenii răi, acei păcătoși lipsiți de recunoștință și la care iubirea lui Cristos nu putea ajunge”, oameni întinați de mândrie.⁴⁷

De-a lungul secolului al XIX-lea catolicii susțineau tot mai des că tocmai acesta era adevăratul risc, adevărata problemă ce trebuia rezolvată: rolul Sfintei Inimi nu era doar acela de „a ne apropia de iubirea dumnezeiască” sau de a oferi alinare celor suferinzi, ci și de a trezi „un mare regret” în sufletele oamenilor. Încă se mai puteau „îndrepta nedreptățile și atacurile” pe care le suferise Sfânta Inimă, răul încă mai

putea fi „răscumpărat”.⁴⁸ Cu secole în urmă, în Saxonia medievală, Sfintei Gertrude i s-a revelat că Sfânta Inimă va fi redescoperită mai târziu, într-o epocă de declin pentru credință. Iar după un deceniu de revoluție, se părea că secolul al XIX-lea avea să fie marcat de laicizare, liberalism și atitudini anticlericale, astfel încât catolicii, inclusiv majoritatea iezuiților, care erau de părere că Biserica era sub amenințare, au văzut în Sfânta Inimă a lui Isus o cale către pocăință pentru abaterea de la vechea ideologie, către solidaritate, dar și o modalitate de a sfida mersul lumii.

Inima rănită și sângerândă a unui Dumnezeu întrupat era însă adesea subiectul ridiculizărilor. Anumiți intelectuali considerau doar o farsă mistică această natură duală a lui Isus Cristos, văzut drept Cuvântul divin al lui Dumnezeu, întrupat într-o ființă umană caracterizată de slăbiciuni, care putea fi rănit și ucis. Însă cu cât derâderea se accentua, cu atât devotamentul față de un simbol catolic era mai prețuit, acest simbol fiind considerat „izvorul harului divin”, „vatra dragostei”, „un ocean de mulțumire”, „spaima diavolilor” și „încântarea tuturor sfinților”.⁴⁹ Era necesară cumpătare pentru ca devotamentul să nu devină un simplu sentimentalism. Și nu exista o cale mai bună de a supraviețui secolului al XIX-lea decât prin loialitatea față de un simbol care confera unicitate catolicismului.

Așadar, deși la început fusese doar un fenomen cu caracter marginal, dar respectabil, devotamentul față de Sfânta Inimă s-a extins odată cu trecerea timpului. Prăznuirea Sfintei Inimi, aprobată încă din 1765, s-a extins din 1856 la nivelul întregii Biserici, transformându-se, în acest fel, până în 1889, într-o sărbătoare de seamă, considerată un „nobil ritual dublu”. Iezuiții, care veneraseră timp de secole Sfânta Inimă, oferindu-le sfaturi vizionarilor, pictând acest simbol pe pereții din bisericile lor și folosindu-l ca semn în scrierile lor, erau dornici să susțină această tradiție a Bisericii. Au înființat grupuri apostolice de rugăciune care să asigure respectarea venerației față de Sfânta Inimă, iezuitul Joseph Mary Rubio a pus la Madrid bazele unei gărzi de onoare a Sfintei Inimi, gardă alcătuită din 5 000 de membri, iar Societatea lui Isus și-a închinat în 1872 toate provinciile pe care le deținea Sfintei Inimi. Exemplul le-a fost urmat la scurt timp de țări ca Ecuador, în 1873. În 1875, papa a numit Sfânta Inimă protectoarea tuturor catolicilor, iar în 1899, a întregii omeniri. Când Bisericii Catolice i s-au cerut dovezi scrise cum că acceptase aceste progrese, iezuiți ca Henri

Ramiere și-au oferit bucuroși ajutorul, strângând sute de semnături de aprobare din partea episcopilor și mii de semnături din partea laicilor.

Sfânta Inimă a fost dintotdeauna asociată cu formele tradiționale de manifestare a devotamentului, mai precis cu simboluri, rugăciuni și reculegere, iar faptul că era considerată o cale către Dumnezeu era binevenit. Se credea că asigură protecție împotriva inundațiilor, că îi vindecă pe cei bolnavi, din Amiens și până în Boemia, că îi ajută pe credincioși să câștige procese și pe candidații catolici pioși să câștige alegerile. Ba se credea chiar și că ar ajuta poșta să livreze într-un timp mai scurt un telescop atunci când acesta era necesar unui observator astronomic pentru studierea mișcării de revoluție a planetei Venus. Însă implicarea Inimii în activitatea Bisericii Catolice avea uneori un accentuat caracter politic.⁵⁰

Sfânta Inimă fusese simbolul țăranilor din departamentul francez Vendée atunci când aceștia au înfruntat armatele revoluționare în 1795, precum și a celor patru cantoane din Tirolul austriac atunci când au fost atacate de trupele franceze un an mai târziu.⁵¹ După încheierea războiului din 1870–1871, înaintea începerii invaziilor germane și a acțiunilor anticlericale ale Comunei din Paris, Sfânta Inimă a constituit factorul motivant pentru revenirea catolicismului în Franța, precum și numele cel mai potrivit pentru biserică. La Paris urma să se construiască Turnul Eiffel, un simbol al epocii moderne, însă asupra panoramei orașului avea să domine și silueta domului Sacré Coeur din Montmartre, nu departe de fapt de locul în care cu trei secole înainte începuse povestea iezuiților.⁵² Sfânta Inimă avea să devină și simbolul extremiștilor catolici de dreapta, precum și o consolare pentru aceia care se dedicaseră unui fideism exagerat și nu tocmai apreciat în declarațiile oficiale, însă avea să devină și unul dintre elementele de bază ale atitudinii și strategiilor, inclusiv politice, ale catolicismului.⁵³

În afară de a le reaminti oamenilor de caracterul unic al evlaviei catolicilor, o altă modalitate de a face față schimbărilor aduse de noul secol era aceea de a revalorifica elementele ecleziologiei catolice.

* * *

Infailibilitatea papei nu înseamnă că tot ceea ce spune acesta nu poate fi supus îndoielii. Dacă el ar proclama într-o seară parmezanul drept cea mai bună brânză din lume, nu înseamnă că toți catolicii trebuie să fie de acord cu el. Cei ce preferă brânza camembert sau cheddar ar putea

aduce drept argument faptul că papa nu are gusturi fine, iar sufletele lor nemuritoare nu ar avea nimic de suferit din această pricină.

Însă conform hotărârii Conciliului Vatican I din 1869–1870, lucrurile stau cu totul altfel atunci când papa, în calitate de „conducător și învățător al tuturor creștinilor, investit de către Dumnezeu“, adoptă „o anumită doctrină religioasă și morală ce trebuie ulterior respectată de către membrii Bisericii Universale“. În acest context, papa este „investit prin mijlocirea Sfântului Apostol Petru“ cu infailibilitatea dăruită „prin voia lui Cristos întregii Sale Biserici“. Doar Dumnezeu este cu adevărat infailibil, iar papa este investit cu această caracteristică întrucât este un reprezentant al Bisericii Catolice. Totul se explică prin *charismă*, altfel spus, constituie un dar divin, întrucât papa este privit drept conducătorul creștinilor, și nu doar un teolog, fie de seamă, fie mediocru. Așadar, atunci când această autoritate este manifestată de la cel mai înalt nivel, se consideră că Biserica nu se poate înșela, iar prin „Biserică“ ne referim aici nu doar la papă, ci și la cei care colaborează cu el. Indiferent ce doctrină se adoptă, aceasta trebuie respectată cu strictețe de toți creștinii romano-catolici, începând cu cei din Glasgow și până la cei din Mexico City sau Seul.

Conciliul Vatican I (1869–1870), doar al douăzecilea conciliu ecumenic din istoria Bisericii și primul după Conciliul Tridentin, a reprezentat un eveniment important și intens dezbătut. Francis Amherst, unul dintre cei 700 de episcopi participanți, a recunoscut că „era destul de dificil uneori să respectăm legământul de tăinuire“, în ciuda tuturor zvonurilor cu privire la dezbinările dintre delegați. El s-a mai plâns că presa „nu știe ce să mai scrie, așa că se vede nevoită să inventeze“ povești despre disensiuni, pe când în realitate „atmosfera este una mai pașnică, mai stabilă și mai prietenoasă decât la alte întruniri ale episcopilor, iar libertatea de exprimare a fiecăruia este respectată.“⁵⁴

Probabil. Însă Amherst s-a abținut de la a recunoaște că încercarea de a defini conceptul de infailibilitate papală stârnea adevărate disensiuni între catolici. Unii se temeau că se pune la cale stabilirea „unei *Magna Carta* a absolutismului bisericesc“. Alții erau de părere că era nevoie de mai multă dezbateră a teologilor înainte de a formula o concluzie cu privire la o problemă atât de complexă; ce anume înseamnă cu adevărat „o doctrină religioasă și morală care trebuie respectată de Biserica Universală“? Și cum rămâne cu relațiile ecumenice stabilite cu

restul bisericilor creștine? Cum ar accepta un anglican sau un luteran ideea de infailibilitate a papei?

Unii delegați au părăsit conciliul tocmai pentru a evita votul în această privință. Mai mult, doi episcopi, cel de Cajazzo, din sudul Italiei, și cel de Little Rock, Arkansas, au avut îndrăzneala de a se opune vehement acestei hotărâri. Restul participanților s-au supus hotărârii finale, chiar dacă aceasta nu înseamnă că erau și de acord cu decizia respectivă. Aceasta din urmă a trezit imediat revolta unor credincioși din Austria, Germania și Olanda, grupuri care au renunțat la supunerea față de Roma și s-au numit de atunci Biserica Vetro-Catolică.

Conform datelor istorice, infailibilitatea papei a fost cu adevărat pusă în aplicare o singură dată, și anume în 1950, când s-a hotărât că Fecioara Maria a fost ridicată la cer atât fizic, cât și spiritual. Din punct de vedere teologic, infailibilitatea papei, așa cum a fost ea definită la Conciliul Vatican I, nu constituie decât o absurditate. Situația era mai confuză decât speraseră ultramontaniștii extremiști și a stârnit numeroase dezbateri despre ceea ce deja se instituise și a fost numită „o infailibilitate bolnavă”.⁵⁵ Exprimarea unor opinii controversate cu privire la acest aspect încă mai putea pune capăt unei cariere teologice strălucite, precum s-a întâmplat în cazul lui Hans Küng în 1979.

Însă atitudinile și opiniile contau cel puțin la fel de mult ca faptele, iar conturarea ideii de „infailibilitate a suveranului pontif” putea fi considerată o încercare din partea papei de a instaura ordine, autoritate și forță în cadrul Bisericii Catolice, în contextul în care relațiile acesteia din urmă cu societatea se înrăutățiseră. Prin campania de amploare întreprinsă de Biserică se spera ca mai toate criticile la adresa absolutismului papal să fie înăbușite, deși exista mai curând riscul de a le amplifica. Această campanie a constat în trimiterea de ambasadori papali în toate ținuturile catolice, în încercarea de a câștiga mai mult control asupra ierarhiilor bisericesti și asupra procesului accentuat de laicizare, în încurajarea reclamării, la Vatican, a preoților care încălcau regulile, în promovarea ritualurilor catolice și a locurilor de pelerinaj recunoscute de papă, în adoptarea unui nou cod canonic (1910) și în obligația impusă episcopilor de a merge în mod regulat în audiență la papă. În cazul în care un papă rămânea multă vreme la conducerea Bisericii, așa cum a fost cazul lui Pius al IX-lea, amprenta sa asupra instituției era puternică, iar în momentul întrunirii Conciliului Vatican I,

episcopii ale căror merite fuseseră recunoscute de papii anteriori erau deja puțin numeroși.

* * *

Biserica stabilise două strategii principale: evidențierea motivelor de mândrie și a unicității catolicismului (un exemplu fiind Sfânta Inimă) și evidențierea originii divine a autorității papale. Ideal pentru Biserica Catolică de la mijlocul secolului al XIX-lea ar fi fost ca ambele tactici să fie aplicate în paralel, o ocazie care se ivise la un moment dat, în decembrie 1854, odată cu adoptarea dogmei imaculatei concepții.

Ar trebui să evităm înțelegerea greșită a acestei dogme. Aceasta nu susține că Isus Cristos s-ar fi născut „neîntinat” din trupul cast al Fecioarei Maria, ci se referă la ideea la fel de controversată că, spre deosebire de restul ființelor umane, Maria însăși s-ar fi născut imaculată, „pură și perfectă”, fără povara păcatului original. Aceasta constituie o teorie greu de acceptat. De-a lungul secolelor, deși există și unele teorii contradictorii, teologii s-au întrebat dacă nu cumva această idee anulează importanța jertfei lui Cristos pe Golgota. Astfel, dacă Maria era ea însăși fără de păcat, de ce a avut nevoie de Cristos pentru a fi mântuită? Iar dacă nu ar fi avut nevoie de Cristos pentru a se mântui, atunci acest fapt oare nu desființează caracterul absolut al lucrării de mântuire a lui Cristos?

În secolul al XIX-lea ideea neprihănirii Fecioarei Maria era deja integrată în tradiția catolică. Apariții ale Fecioarei aveau loc în zona rurală Savoyard, episcopii americani o alegeau drept imagine reprezentativă a Statelor Unite, iar în afară de Sfânta Inimă a lui Isus, mai exista acum, ca obiect de venerație, și Neprihănită Inimă a Mariei. Mulți protestanți și filozofi, oponenți ai catolicismului, s-au declarat împotriva tuturor acestor noi tendințe religioase, însă debaterile asupra lor nu făceau decât să promoveze mai intens toate acele aspecte care confereau unicitate catolicismului, la acestea adăugându-se și apariția Fecioarei Maria în La Salette, în 1846, la Lourdes, în 1858 și la Fatima, în 1917. Una dintre consecințele promovării acestor evenimente de către Biserica Catolică a fost declanșarea unui sentiment anticlerical în rândul portughezilor.

Însă adevărata oportunitate a fost aceea de a impune dogma imaculatei concepții fără consultarea unui consiliu general, un procedeu cât se poate de democratic. Episcopii au fost într-adevăr consultați înainte

de impunerea dogmei, însă infailibilitatea papei, stabilită pe 8 decembrie 1854, i-a permis acestuia să emită bula papală privind statutul Fecioarei Maria. Iată unicitatea Bisericii Catolice și puterea papei manifestate printr-un singur gest. „Prin urmare, în cazul în care cineva — Doamne păzește! — respinge această dogmă, acea persoană să știe că propriile gânduri îl vor condamna; să știe că a naufragiat de pe corabia credinței și că s-a întors împotriva Bisericii.”⁵⁶

Se presupunea că iezuiții erau bucuroși de această creștere, ultramontanistă, a puterii Bisericii Catolice. Ei nu fuseseră foarte numeroși la Conciliul Vatican I, fiind reprezentați numai prin Johann Franzelin, consilierul papal pe probleme teologice și prin superiorul general al iezuiților, Pieter Beckx, însă influența Ordinului era remarcabilă. Adevărul este că iezuiții susținuseră timp de secole noțiunea de infailibilitate papală, încă de la Conciliul Tridentin, prin Diego Laínez, astfel că era firesc ca Giovanni Perrone, profesor de teologie dogmatică la Colegiul Roman, să fi contribuit la schițarea primei forme a actului papal. De altfel, criticii ideii de infailibilitate a papei, precum istoricul englez John Acton și fostul său profesor, teologul Johann Ignaz von Döllinger din München, erau de părere că iezuiții se aflau în spatele emiterii acestui act.

În ceea ce privește dogma imaculatei concepții, iezuitul Carlo Passaglia a contribuit la schițarea unei prime variante a acestui act papal, ceea ce i-a asigurat un loc printre iezuiții de seamă, cu toate că opiniile sale de mai târziu s-au abătut de la tradiția catolică. Încă din secolul al XVI-lea au existat reprezentări ale Fecioarei Neprihănite, reprezentări realizate de Bartolomeo Carducci în biserica din Florența a Ordinului. Iar în Sicilia secolului al XVIII-lea, membrii Societății lui Isus au instituit pedeapsa cu moartea pentru oricine nega adevărul imaculatei concepții. Astfel, se părea că liderii Bisericii Catolice intenționau să creeze un nou catolicism, renăscut și mai puternic, iar în acest caz, cu siguranță că opera iezuiților, *Civiltà Cattolica*, avea să vină în sprijinul planului papei.

Însă planul de revenire a Bisericii Catolice în prim-plan nu se rezuma doar la evidențierea aspectelor unice ale acestei credințe. Era necesar să se ofere la fel de multă atenție și criticării acelor tendințe contrare catolicismului, tendințe ce puseseră stăpânire atât pe creștinii catolici, cât și pe cei de alte religii. Această cauză nu a fost susținută în mod egal de către toți membrii Bisericii, întrucât nu toți considerau că

democrația, descentralizarea bisericilor, noile metode educaționale sau filozofia erau acte condamnabile. După cum va reieși mai târziu, chiar și capii Bisericii aveau păreri diferite în această privință. Însă în ochii majorității catolicilor, lumea modernă era împânzită de păcate care trebuiau scoase la lumină și puse față în față cu valorile promovate de catolicism. Iar Societatea lui Isus avea să joace un rol important și în acest caz.

* * *

Celebrul *Syllabus Errorum*, o listă cuprinzând optzeci de păcate condamnabile, fusese pregătit îndelung înainte de a fi atașat în 1864 la enciclica papală *Quanta Cura*. De fapt, lista se baza pe declarații și discursuri ale papei din deceniile precedente. În ciuda acestui fapt, publicarea sa a survenit tocmai la momentul oportun. Döllinger și cei ce susțineau libertatea sistemului academic și liberalismul catolic — al unui catolicism ce urmărea adaptarea la societatea modernă — se întruniseră în anul precedent la München și la Mechelen. Astfel, se părea că era necesar ca ideea că „Suveranul pontif poate și trebuie să accepte progresul, liberalismul și civilizația modernă” să fie respinsă în mod oficial cât mai repede.

Ulterior, episcopul Dupanloup și alți clerici au încercat să confere un ton mai conciliant listei *Syllabus*, declarând că papa nu se opunea tuturor aspectelor epocii moderne, ci doar acelor cu adevărat condamnabile. Însă inflexibilitatea papei Pius al IX-lea în a diseca păcatele și greșelile civilizației contemporane a fost privită de mulți drept o încercare de a retrimite Biserica în epoca medievală. Așadar, declararea infailibilității papale, precum și publicarea *Syllabus*-ului au contribuit la crearea unei imagini pentru papa Pius al IX-lea de pontif retrograd, dictatorial, o persoană care respingea toate realitățile secolului al XIX-lea. Această imagine a persistat chiar și un secol mai târziu, când propunerea de beatificare a lui Pio Nono (cum i se mai spunea papei Pius al IX-lea) în anii 1990 a fost primită cu îndoială de mulți catolici.

Criticile aduse civilizației moderne de către capii Bisericii Catolice erau asemenea unui balaur cu multe capete. Rolul unic al catolicismului în lume era apărut cu orice preț. Astfel, ideea că drepturile Bisericii Catolice nu erau nici divine, nici imuabile, sau că statutul Bisericii trebuia stabilit de către autoritățile civile, sau că politica și societatea nu aveau nimic de-a face cu Dumnezeu sau cu religia au fost ferm respinse de către Biserică. Mai mult, aceasta din urmă se temea de riscul

ca Europa să cadă într-o stare de indiferență vecină cu haosul. Nu era oare absurd să se sugereze că oricine este liber să aibă orice credință, în funcție de ceea ce îl îndemna rațiunea? Nu era la fel de absurd să se susțină că mântuirea era posibilă și fără participarea la tradiția catolică? Și nu era la fel de absurd să se sugereze că libertatea conștiinței, a devoțiunii și a exprimării erau drepturi imuabile?

Raționalismul extrem, și anume concepția că toate credințele religioase sau de altă natură ale umanității trebuie să fie bazate pe rațiune, era cel puțin la fel de primejdios ca și imanentismul sau panteismul, acesta din urmă reprezentând ideea că Dumnezeu se identifică în totalitate cu creația sa. Iar acestea erau la fel de înspăimântătoare pentru Biserica Catolică precum materialismul sau naturalismul, niște erezii care negau ideea de supranatural, de miracol divin și susțineau în schimb că nu există nimic dincolo de lumea fizică. Se discuta mult și despre liberalism, dar oare nu reprezenta acesta o constrângere? Adevăratul liberalism presupunea a avea ocazia de a trăi conform legilor divine. O altă temă frecventă de discuție era și individul, dar această noțiune nu puneă oare în pericol alte noțiuni, precum cele de comunitate și societate?

În afară de acestea, existau nenumărate idei îndrăznețe, însă ele excludeau de cele mai multe ori ideea de divinitate. Capitalismul de tip *laissez-faire* și controlul economic asupra socialismului reprezentau cele două extreme ale politicii, dar ambele conduceau la antagonisme sociale și totodată erau lipsite de morală, Dumnezeu fiind înlocuit, în viziunea lor, de legile lipsite de un sens înalt ale pieței și ale materialismului dialectic. Potrivit declarațiilor papale, vestitorii unui progres iminent aveau să cadă în capcana propriilor obiecte de adorație.

Situația era cu atât mai dificilă cu cât asemenea idei reușiseră să pătrundă chiar și în rândurile membrilor Bisericii Catolice. Francezii Joseph de Maistre (diplomat și susținător al regalității) și François René Chateaubriand (critic raționalist al creștinismului, devenit ulterior catolic convins) au depus numeroase eforturi la începutul secolului al XIX-lea pentru a pregăti o reacție conservatoare în fața schimbărilor care surveneau și a urmărilor acestora. Curțile regale și bisericile erau considerate niște locuri de refugiu din calea reinstaurării terorii. Creștinismul trebuia prețuit mai mult decât filozofia. Erau necesari mai curând conducători fermi ai Bisericii decât biserici naționale puternice. Regii și bisericile instituite oficial erau de preferat consiliilor alese de

popor și constituțiilor liberale. Iar tradiția oferea mai multă siguranță decât inovația. Mai mult, după cum se dovedise anterior, bisericile naționale nu puteau conta întotdeauna pe protecția oferită de guvernele naționale, astfel că era mult mai prudent să se accepte protecția ultramontanistă a unui papă puternic.

Preotul francez Félicité Robert de Lamennais nu dezaproba toate aceste aspecte, el fiind un susținător la fel de convins al ultramontanismului ca și alți contemporani ai săi. Însă el nu accepta concepția de legătură între Biserică și autoritatea civilă, considerând că în această privință existau mai multe riscuri decât beneficii. Într-o lume modernă, în care autoritatea catolicismului era amenințată, era mai bine ca Biserica și statul să fie două instituții independente, acest lucru favorizând libertatea religiei și permițând astfel catolicismului să devină o Biserică liberă într-un stat liber, precum și o alternativă la celelalte idei ale epocii. În acest fel, respectarea drepturilor Bisericii Catolice ar fi fost garantată. Pentru ca Biserica să fie liberă, toți trebuie să fie liberi. Privilegiile trebuiau înlocuite cu legi stricte, cu libertatea presei, a conștiinței și cu extinderea dreptului la vot. Însă Roma a fost indignată de promovarea unor astfel de idei și de propunerea reconcilierii dintre catolicism și liberalismul democratic, cauze susținute de catolici liberali precum istoricul Charles René de Montalembert sau de predicatorul dominican Henri Lacordaire. Reviste ca *L'Avenir* au fost desființate, iar catolicismul liberal a fost blamat în mod oficial prin scrisori papale ca *Mirari Vos* (1832) și *Singulari Nos* (1834).

Riscurile adaptării la epoca modernă au constituit o problemă chiar și pentru conducători mai progresiști, ca papa Leon al XIII-lea. Mai târziu în același secol, anumiți teologi și episcopi americani de origine irlandeză au început să militeze pentru o nouă Biserică, adaptată civilizației contemporane, astfel încât Roma s-a văzut din nou nevoită să ofere un răspuns. Nu era momentul pentru o nouă versiune a apologeticii, menită să atragă la catolicism adepții altor culte, și nici pentru un catolicism bazat pe separarea dintre Biserică și stat și pe libertățile religioase stabilite prin primul amendament al constituției americane. Scrisoarea papală oficială *Testem Benevolentiae*, din 1899, sublinia că învățăturile catolice erau aceleași mereu și pretutindeni și puteau trece printr-un proces de adaptare, nu o teologie pe care oricine o putea adapta propriilor interese și ale cărei aspecte puteau fi modelate pentru a fi acceptate de către societatea contemporană.

Însă și mai îngrijorătoare era amenințarea modernizării asupra mediului academic catolic. Ce era cu toate aceste propuneri de a include ideile lui Kant, Fichte sau Hegel în teologia catolică sau de a le oferi teologilor catolici libertate deplină în activitatea de cercetare? Printre noile idei respinse de Biserică se numărau: aplicarea strategiilor folosite de istoricii laici asupra studiului Scripturii și a tradiției bisericești, scrierea despre viața lui Cristos ca și cum El ar fi fost doar un simplu personaj istoric sau punerea sub semnul întrebării a literalității și a veridicității istorice a Bibliei. Cum s-ar fi putut accepta ideea că învățăturile Bisericii au fost determinate de factori specifici spațiali și temporali, ca în cazul oricărei alte instituții istorice? Și cum să se permită ca învățăturile bisericești să-și piardă statutul de dogme și stabilirea lor să fie considerată drept un proces comun, supus schimbărilor, la care întreaga comunitate catolică trebuie să contribuie?

În perioada așa-numitei crize moderniste de la începutul secolului XX, când manifestarea unor astfel de tendințe a atins punctul culminant și când au apărut teoriile radicale ale unor preoți catolici ca Alfred Loisy și George Tyrrell, Biserica Catolică a reacționat prin decretul *Lamentabili* și prin scrisoarea oficială *Pascendi Dominici Gregis* (ambele din 1907), cu scopul de a-i acuza de nesupunere față de legile catolicismului. Până în 1910, tuturor profesorilor din cadrul seminariilor și universităților catolice, precum și celor ce doreau să devină preoți li s-a impus să depună un jurământ împotriva modernismului.

Punctul slab al Bisericii Catolice în atacurile sale împotriva catolicismului liberal, a americanismului și în special asupra modernismului consta în faptul că Roma era mai preocupată de instaurarea politicii fricii decât de rezolvarea unor probleme complexe, de ordin intelectual. Era organizată o adevărată vânătoare de vrăjitoare și mulți dintre cei ale căror cariere au fost distruse în urma acuzațiilor de aderare la modernism au avut ca motiv simplul fapt că nu făceau parte din mișcarea agreată de capii Bisericii Catolice. Însă atacurile acesteia împotriva unor curente de gândire stereotipă reprezentau o modalitate potrivită de a impune societății un model de reacție, iar iezuiții au jucat un rol important în organizarea acestor atacuri.

Așadar, probabil că nu era doar o coincidență faptul că tatăl liderului ultramontaniștilor, Joseph de Maistre, se numea François Xavier de Maistre, sau că familia sa a fost îndurerată în perioada alungării iezuiților din Franța, sau că activitatea de cercetare a lui de Maistre în opera

clasicilor preferați de papă s-a desfășurat în exil, la Biblioteca Iezuiților din Sankt Petersburg.⁵⁷ Pornindu-se de la opera iezuită *Civiltà Cattolica*, s-a alcătuit în 1864 noua listă de păcate, proiect în care iezuiții de la Colegiul Roman au jucat un rol principal. Conținutul acestei lucrări a fost analizat de publicații iezuite ca *Stimmen der Zeit* sau *Stimmen aus Maria-Lach* din Germania, *Etudes* din Franța și *The Month* din Anglia și tradus în limba germană de către iezuitul Clement Schrader.

Civiltà Cattolica propunea, de asemenea, condamnarea americanismului, iar scrisoarea papală oficială care a prezentat reacția Bisericii la această condamnare a fost concepută de iezuitul Camillo Mazzella. Susținerea opiniei Bisericii Catolice de către iezuiți în această privință a distrus relațiile dintre Societate și anumiți clerici americani mult timp în perioada secolului XX. La începutul secolului al XIX-lea filozoful și teologul german George Hermes sugerase că ideile lui Immanuel Kant ar putea fi aplicate în teologia catolică și, drept urmare, el a fost aspru criticat de influentul teolog iezuit Giovanni Perrone. Când s-a ajuns la dezaprobarea oficială a interpretării Bibliei într-un sens nou, teologul iezuit german și cunoscutul specialist în studii biblice Karl Josef Rudolf Cornely a fost cel care a contribuit la conceperea scrisorii oficiale *Providentissimus Deus* în 1893.

Una dintre principalele strategii folosite de papă în combaterea noilor tendințe academice era aceea de a apela la sistemul ideologic al lui Toma d'Aquino. După cum se menționa în scrisoarea *Aeterni Patris* din 1879, acum, când „concepții greșite cu privire la Dumnezeu și individ au pătruns în orânduirile statale“, era nevoie de înțelepciunea lui d'Aquino, care „a încălzit lumea cu virtuțile sale asemenea soarelui care încălzește pământul și i-a dăruit comoara învățăturilor sale“. D'Aquino era deci modelul pentru acei teologi care doreau să urmeze calea cea dreaptă, lucru susținut multă vreme de către iezuitul italian Matteo Liberatore, fostul editor al *Civiltà Cattolica*. În 1909, la înființarea Institutului Biblic Pontifical cu scopul de a veghea asupra adevăratelor învățături teologice, conducerea instituției a fost încredințată iezuiților.

* * *

George Tyrrell a fost iezuitul nesupus prin excelență și un adevărat susținător al noilor tendințe, motiv pentru care a atras asupra sa disprețul Romei. Izgonit din rândurile iezuiților și apoi excomunicat de către Biserică, i-a fost refuzat și dreptul la o înmormântare catolică în 1909.

Cu patru ani înainte de aceasta, el îi scrisese generalului Luis Martin că: „Societatea a devenit o instituție retrogradă, pe când eu sunt și voi fi mereu un adept al progresului. Statutul meu în cadrul Ordinului este nedrept atât pentru mine, cât și pentru organizație.”⁵⁸

Să fie această afirmație corectă? Așa s-ar părea, având în vedere sprijinul oferit de iezuiți Bisericii în procesul de reafirmare a autorității catolicismului, prin doctrina infailibilității, dogma imaculatei concepții, alcătuirea listei *Syllabus*, sau reîntoarcerea la ideile lui d'Aquino. Trebuie însă menționat că Tyrrell nu era primul iezuit decăzut în ochii Societății. Franz Quarella se opusese doctrinei infailibilității papale, susținând că era nevoie de aprobarea tuturor episcopilor pentru elaborarea și aplicarea unei hotărâri de către Biserică. Luigi Taparelli d'Azeglio fusese un susținător al unei Italii unite și al liberalismului purificat de tendințele anticlericale. Carlo Curci făcuse greșeala de a afirma că pierderea temporală a autorității papale nu era neapărat ceva rău, întrucât îi permitea astfel suveranului să se concentreze și asupra problemelor spirituale. Alții fuseseră de acord cu ideea că libertatea religioasă constituia cel mai bun mijloc de a apăra interesele Bisericii în societatea modernă. În anii 1830 numărul iezuiților suspectați că ar fi fost susținători ai lui Lamennais a fost atât de mare, încât s-a considerat de folos să se pronunțe condamnări publice ale catolicismului liberal și să se expulzeze mai mulți membri ai Societății. Probleme asemănătoare au afectat Ordinul și în perioada crizei moderniste.

Iezuiții secolului al XIX-lea, întocmai precum cei din secolele precedente, nu erau însă doar slujbași ai papei. Relațiile dintre Societate și Vatican au fost adesea foarte tensionate. Mai mult, cu toate că *Civiltà Cattolica* a fost un instrument de sprijin pentru interesele papale, nu trebuie omis faptul că superiorul general al iezuiților s-a opus la început înființării acestei publicații tocmai deoarece se temea că în acest fel Societatea risca să fie implicată în controverse nedorite.

În consecință, dacă a existat o mentalitate iezuită specifică secolului al XIX-lea, atunci aceasta a fost caracterizată de dorința de a reacționa cu precauție și în mod conservator la schimbările amănunțite de pe plan politic, social și intelectual din lumea postrevoluționară. Aceasta nu înseamnă că toate acțiunile Societății și ale întregii Biserici erau marcate de prejudecăți și negativism. Un exemplu ar fi acela că reacția lor față de ascensiunea aparent de neoprit a capitalismului s-a caracterizat prin imaginație și curaj. Însă faptul că mulți membri ai Bisericii Catolice și

ai Societății lui Isus se simțeau mai mult decât oricând înstrăinați de civilizația occidentală, că trăiau cu teama continuă de răspândire a ideilor socialiste și comuniste, că se simțeau atrași — ca odinioară — de filozofii și teologii pe care alții — într-un mod mai mult sau mai puțin corect — le considerau învechite, toate acestea au făcut începutul noului secol cel puțin interesant de studiat. O altă urmare a fost aceea că a dus la o transformare remarcabilă a Societății în ceea ce este ea astăzi, și anume o rudă foarte îndepărtată a Societății din secolul al XIX-lea.

Al cincilea secol al iezuiților

În această zi aducem darul lui Cristos unei lumi orbite de egoism, extravaganta și toleranță, o lume care prețuiește faima, puterea și autosuficiența și în ai cărei ochi acest dar se opune civilizației. A-i vorbi unei astfel de lumi despre virtuțile lui Cristos, și anume smerenia, loialitatea și curajul, înseamnă a fi pregătiți să primim în schimb înjosiri, persecuții și chiar moarte.

Decretul 26, a 34-a Congregație Generală, 1995

Moștenirea

Activitatea de misionar a lui Andrew Bobola, unul dintre rutenii din sud-estul Poloniei, a fost răsplătită prin supunerea sa la torturi inimaginabile la începutul verii lui 1657. Mai mulți cazaci l-au legat cu o frânghie și l-au târât până la locul torturii, l-au biciuit, i-au scos un ochi, i-au spintecat buzele și nările, i-au tăiat limba, apoi l-au întins pe o masă de măcelărie, i-au îndepărtat pielea de pe creștet și de pe mâini, l-au înjunghiat, l-au atârnat cu capul în jos și în final l-au ucis cu o sabie.

După moartea sa au apărut relatări ale multor miracole făcute de Andrew Bobola, spunându-se despre el, ca despre mulți alți martiri ce urmau să fie canonizați, că a redat vederea unui copil orb, că a vindecat pe unii de edeme, că a înviat o copilă de nouă ani și că a „salvat trei doamne de origine nobilă care erau ținute prizoniere și urmau să fie ucise”, acest din urmă miracol fiind mai puțin spectaculos, dar la fel de bine-venit. În anii ce au urmat, când toate statele încercau să-și câștige independența, Andrew Bobola a fost considerat un simbol al libertății Poloniei. Astfel, se povestea că sfântul le apărea soldaților și le promitea că, atunci când Dumnezeu va dispune formarea unui regat independent al Poloniei, el va fi sfântul protector al aceluia regat.

Când sovieticii i-au luat rămășițele pământești de la Polotsk, în regiunea Belarusului, și le-au mutat într-un muzeu din Moscova în 1922,

Roma a trimis doi iezuiți pentru a recupera moaștele sfântului. După negocieri dificile între ruși și iezuiți și după punerea la punct a actelor vamale, moaștele lui Bobola au fost transportate cu trenul de la Moscova la Odessa, apoi pe mare, până la Constantinopol, iar în cele din urmă pe un vapor cu aburi, până la Roma. În 1938, anul canonizării sale, rămășițele lui Bobola au fost trimise la Varșovia, via Budapesta și Cracovia.¹

Iată încă un exemplu că iezuiții își prețuiau trecutul și că păstrau amintirile faptelor eroice pentru a înfrunta mai bine prezentul. Aceasta a fost, de altfel, o strategie pe care Societatea lui Isus a perfecționat-o și a aplicat-o în numeroase rânduri.

În pofda numeroaselor obstacole și a confuziei generale, secolul al XIX-lea nu le-a adus numai dificultăți iezuiților. Chiar dacă avântul de altădată lipsea, totuși trecutul glorios al Societății fusese reînviat, în ciuda faptului că oponenții iezuiților, protestanții, erau mai numeroși și mai influenți ca oricând, sau că anumite popoare se întrebau — deși cu siguranță se întrebaseră dintotdeauna — de ce erau nevoite să-L primească pe Cristosul occidentalilor în civilizațiile lor. Multe dintre vechile scene de desfășurare a activității misionarilor fuseseră redeschise: Mexic în 1816, Canada și China în 1842, Malabar în 1837, Bombay în 1856, Goa în 1890, iar odată cu acestea reîncepuseră și vechile dezbateri cu privire la metodele de propovăduire. De asemenea, iezuiții începuseră să trimită misionari și în Africa (de-a lungul râului Zambezi, în Zimbabwe, în Algeria Franceză), precum și în Statele Unite (de la Munții Stâncoși, până la Oceanul Pacific și de la granița mexicană, până în Alaska).

Toate înfrângerile suferite de iezuiți în Europa și în restul lumii nu făceau decât să le dea membrilor Ordinului un nou avânt pentru a încerca noi și aventuroase căi spre alte teritorii. Iezuiții au fost goniți din Spania în 1835, așa că mulți dintre ei s-au îndreptat spre Argentina. Iar după ce au fost izgoniți din Argentina în 1842, au mers mai departe, înspre Paraguay și Uruguay. Exilat din Germania în perioada *Kulturkampf*-ului promovat de Bismarck, Heinrich Pesch a luat drumul Angliei, unde a acuzat public condițiile de viață ale clasei muncitoare din Liverpool, Londra și Manchester.

Astfel de călătorii aveau de obicei urmări neașteptate. Un exemplu ar fi cel al călugărilor Kranewitter și Klinkowstroem, care au plecat din Austria în 1848 și care în 1851 deja contribuiau la întemeierea comunității Sevenhill din Clare Valley, Australia. Aici încă mai există și mai

dau roade și astăzi podgoriile plantate de frații John Schreiner și George Sadler, aceasta drept compensație pentru activitățile lor de predicatori și misionari. În afara vinului produs pentru a fi folosit în cadrul slujbelor religioase (și care reprezenta cam 25% din totalul vinului produs în Australia în acest scop), mai există, spre delectarea colecționarilor de vinuri, soiuri precum: vinul roșu al Sfântului Ignațiu (un amestec de Cabernet Sauvignon, Merlot, Malbec și Cabernet Franc), vinul alb al Sfântului Aloysius (un amestec de Chardonnay, Chenin Blanc și Verdelho) sau chiar vinul Jesuit Fine Old Tawny Port, la prețul de doar 175 de dolari sticla. Iată încă un exemplu de versatilitate a talentelor iezuiților.

Activitățile misionare iezuite aveau să fie în continuare supuse anumitor riscuri, după cum urmau să descopere de pildă iezuiții care au murit în masacrele maronite din Liban în 1860 sau în revoltele anticreștine din China, din 1900. Însă existau și amintiri plăcute pentru Societate, și anume gândul că încetinirea mișcărilor protestante din perioadele precedente nu fusese cu totul în zadar.

Japonia se izolase de influențele europene timp de mai mult de două secole, însă în 1853 o flotă americană a ajuns în portul Tokio pentru a cere încheierea unor tratate militare. În anii următori, oaspeții din vest au descoperit că pe teritoriul acelei țări se ascundeau 60 000 de creștini numiți de localnici „kakure kirishitan”, descendenți ai celor pe care iezuiții și asociații lor îi convertiseră în timpul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea. Aceștia aveau de multă vreme crucifixe, iar ritualurile budiste și șintoiste fuseseră adaptate pentru a permite pătrunderea treptată a elementelor creștine și, ceea ce era și mai surprinzător, celebrul ceremonial japonez al ceaiului fusese transformat astfel încât le servea drept ritual euharistic. Era evident că secolele de izolare determinaseră apariția unor aspecte neobișnuite în cultura acestor creștini din Japonia. Dificila limbă latină folosită în cadrul liturghiei își pierduse forma, devenind un amestec greu de înțeles de vocale și consoane, pe când conținutul Bibliei dobândise noi sensuri. De exemplu, Noe era cunoscut printre ei ca supraviețuitor al Potopului într-o canoe, și nu într-o arcă. Cu toate acestea, faptul că o versiune autentică, deși modificată, a creștinismului supraviețuise, în ciuda interzicerii sale oficiale, a constituit un motiv de bucurie și speranță pentru catolicii din Europa.²

La celălalt capăt al lumii, în Statele Unite ale Americii, a apărut un nou motiv de bucurie printre iezuiți în momentul în care, la sosirea

nativilor americani din Munții Stâncoși în orașul St. Louis în 1839, aceștia au cerut ca un misionar iezuit să le viziteze teritoriile. Amintirea culturii iezuite fusese lăsată moștenire descendenților tribului Iroquois, iar această invitație a deschis calea către cariere strălucitoare pentru membrii Societății, așa cum a fost cea a iezuitului belgian Peter de Smet. În afara activităților de misionar în triburile Choctaw, Kalispel sau Coeur d'Alènes, a călătoriilor întreprinse pe distanțe de mii de kilometri, pe jos, călare, în canoe sau cu vaporul cu aburi, de Smet a desfășurat și o activitate de diplomat, participând la negocierile dintre diverse triburi de nativi americani și guvernul Statelor Unite. Oricare ar fi fost rolul jucat de Smet în aceste procese tensionate și dificile, fie că a fost un pacifist cu bune intenții sau doar un pion (cu sau fără voia sa) în eforturile Statelor Unite de a depozeda popoarele native de pământuri, cert este că niciun alt iezuit nu poate spune că l-a întâlnit și a discutat cu șeful de trib Sioux Slon-he și că i-a dăruit acestuia un crucifix pe care căpetenia a promis că-l va purta pentru tot restul vieții sale.³

Amintirile unor astfel de evenimente au fost și sunt încă prețuite de iezuiți și au fost păstrate prin publicarea unor scrieri datând de la începuturile Ordinului, prin reeditarea operelor lui Loyola, *Exerciții spirituale*, precum și prin relatarea cuprinzătoare a anumitor evenimente din istoria Societății, printre acestea numărându-se cercetări detaliate și obiective, ca istoria iezuiților germani a lui Bernhard Duhr sau istoria iezuiților din Spania, scrisă de Antonio Astráin, toate acestea constituind surse bibliografice esențiale pentru orice istoric al Ordinului.

Activitatea Societății lui Isus decurgea, în multe privințe, ca întotdeauna. Rețelele educaționale au fost extinse prin liceele și colegiile înființate în Statele Unite. Spiritualitatea iezuită înflorea, iar știința iezuită se dezvolta, în special în domenii precum astronomia, seismologia și meteorologia. Pe 11 septembrie 1875, la Havana, Benito Vines a emis o avertizare cu privire la apropierea unui uragan, după ce studiasse toată viața modul de formare și de evoluție a uraganelor și ciclonilor în zona Caraibelor. Astfel, el era doar unul dintre numeroșii iezuiți care lucrau la stațiile meteorologice din întreaga lume, de la Manila la Calcutta și până în Shanghai.⁴ În 1851, când Foucault a uimit comunitatea științifică prin pendulul său care demonstra teoria mișcării de rotație a pământului, Angelo Secchi s-a asigurat că demonstrația acestui experiment urma să aibă loc la biserica iezuită Sant' Ignazio.

Asemenea activități au reprezentat continuarea unei tradiții vechi de sute de ani, iar iezuiții secolului XX nu doreau nicidecum o îndepărtare de valorile trecutului. Iezuiții nu au uitat niciodată să amintească lumii că erau descendenții direcți ai lui Ignățiu de Loyola, iar documentele oficiale ale celei de-a 34-a Congregații Generale a iezuiților conțin numeroase referiri la scopurile și spiritul fondatorului Societății, concentrându-se asupra provocării constituite de punerea în practică și interpretarea perspectivei lui Loyola în lumea modernă. La sfârșitul Congregației, Urbano Valero a așezat, într-un gest simbolic, zecetrandafiri la picioarele statuii lui Loyola.

Însă tradiția se cultivă cu greu. Iar la Congregația din 1995, după un secol neobișnuit, marcat de numeroase schimbări, atât în lume cât și în rândul Ordinului, membrii Societății lui Isus învățaseră deja această lecție. Moștenirea secolului al XIX-lea, perspectivele și căile adoptate de Biserica Catolică se îmbinaseră acum cu efectele evenimentelor pline de confuzie și deseori dăunătoare ale secolului XX.

* * *

Cu toate că mulți iezuiți nu au fost impresionați de concluziile uimitoare ale lui Charles Darwin, paleontologul francez Pierre Teilhard de Chardin le-a aplicat în domeniul teologiei. Căutând fosile în solurile din Africa și China, el a adaptat ideile și terminologia specifice teoriei evoluționiste unei teorii personale, prin care susținea că tocmai creștinismul era într-un proces de evoluție, întocmai ca o poveste a cărei complexitate și stadii de conștiință evoluează mereu. El mai era de părere și că societatea umană va atinge cel mai înalt nivel de dezvoltare atunci când Îl va avea pe Cristos drept centru, iar milostenia va fi principalul impuls. Oficialii de la Vatican nu au permis însă publicarea acestei teorii în timpul vieții lui Teilhard, dar, indiferent care a fost soarta acelor scrieri, atitudinea lor îngăduitoare nu poate fi tăgăduită. În epoca în care a trăit și Teilhard totuși, singurul scop foarte dificil de atins era tocmai optimismul.⁵

Urma secolul lagărelor de la Auschwitz și Dachau, locuri în care, pe lângă suferințe înfiorătoare, mulți iezuiți aveau să-și piardă viața. Urma secolul atacului de la Hiroshima, un coșmar la care avea să fie martor și iezuitul Pedro Arrupe. De asemenea, urma secolul în care imperiul colonial european avea să se destrame, iar dacă iezuiții au fost martori ai începutului său, acum aveau să asiste și la sfârșitul său, precum și la

urmările, schimbările și învinuirile care veneau în urma acestor evenimente. Avea să vină perioada ascensiunii inevitabile a unui capitalism global, iar acest fapt nu îi putea lăsa indiferenți pe romano-catolici, așadar nici pe iezuiți. În cel de-al cincilea secol al existenței Societății lui Isus, jumătate din glob avea să fie sub influența comunismului sub conducerea lui Lenin, Stalin și Mao, iar transformările produse de aceste regimuri aveau să înspăimânte Biserica Romano-catolică. Urma avântul tehnologiei, al comunicațiilor și al culturii populare, iar un teolog iezuit precum Karl Rahner, un personaj de seamă, de altfel, a simțit nevoia de a scrie despre Beatles. Urma să fie un secol marcat de numeroase și aprinse dezbateri despre rasă și gen, iar iezuiții aveau să fie nevoiți să-și spună punctul de vedere.

În ciuda schimbărilor suferite, a provocărilor cu care s-a confruntat, catolicismul rămâne un subiect de studiu fascinant, uneori iritant, alteori captivant. De-a lungul timpului, catolicismul a devenit o religie a luptei pentru anumite cauze, a unei conștiințe sociale radicale, dar și a unor atitudini morale ferme. A devenit o religie în care se cere iertare, ai cărei papi se scuză pentru persecutarea unor eretici în epoca medievală, așa cum s-a întâmplat în cazul lui Jan Hus, ai cărei papi cer iertare pentru lipsa unei poziții ferme a Bisericii în perioada ascensiunii naziste și ai cărei episcopi filipini își exprimă regretul pentru sprijinul acordat puterilor coloniale în timpul luptei pentru independența statului. Catolicismul a acceptat și tehnologia în cele din urmă. Astfel, iezuiții irlandezi au creat siteuri pe internet unde credincioșii se pot ruga online, iar catolicii din León, Spania, își pot plăti contribuțiile pentru biserică prin card bancar. A devenit și o religie care se ia cu ușurință în derâdere și care își constrânge adepții să se plângă de felul în care Biserica este înfățișată de către televiziunile americane. De asemenea, catolicismul a devenit o religie puternic lovită în ultimii ani de diverse scandaluri și care apare tot mai des pe prima pagină a ziarelor, în dosarele din tribunale și în controversele financiare, o religie afectată de istorisiri despre abuzuri sexuale, istorisiri care prea des se dovedesc a fi adevărate. Însă este și o religie a vieții de zi cu zi, a slujbelor și a ceremoniilor săptămânale, a ritualurilor de inițiere, a identității spirituale și a miilor de parohii care nu au de-a face cu niciun soi de scandaluri și controverse.

Până la acest punct, necesitatea Bisericii Catolice de a reacționa și de a se adapta s-a manifestat fără încetare, campania de a păstra tradițiile

a fost deseori întreruptă de noi elemente ale epocilor și de dezbinări, iar noua identitate a Societății lui Isus s-a format cu greu de-a lungul timpului.

Dreapta și stânga

În conștiința tuturor se formase deja imaginea unei lumi ideale, cu etica, organizarea și aspirațiile sale, însă de cealaltă parte exista realitatea, adevărata imagine a lumii. În mod evident, se dorea atingerea idealului, aceasta fiind „premise” la care se refereau filozofii teologi. Însă asta nu însemna că tot ceea ce nu corespundea idealului respectiv era neapărat negativ și nu trebuia luat în considerare, iar filozofii teologi numeau acest sistem pragmatic prin termenul de „ipoteză”. Mai concret, deși Europa nu mai era cârmuită de regi, de bunii regi catolici, iar importanța Bisericii părea să scadă cu fiecare deceniu, catolicii trebuiau totuși să se adapteze noii lumi și să interacționeze cu ea. Era o chestiune de acceptare a realității, a acelei „ipoteze” imperfecte, astfel încât principiile credinței, dogmele și îndatoririle credincioșilor să nu fie alterate. Circula chiar și o glumă: premisa ar fi ca oricare dintre temuții liberali, adepți ai constituției, ai acelor vremuri să fie adus pe calea cea dreaptă; ipoteza era ca orice catolic să ia masa cu el.

După cum am observat și în capitolul precedent, Roma a făcut eforturi considerabile pentru a condamna oficial toate acele aspecte negative ale societății moderne. Cu toate acestea, au existat și papi precum Leon al XIII-lea, care i-a îndemnat pe francezi să accepte și să adere la sistemul republican, care a reușit să pună capăt crizei generate de *Kulturkampf* în Germania și care nu s-a gândit nicio clipă să își exercite puterile conferite de infailibilitatea papală. Leon al XIII-lea era în multe privințe la fel de conservator ca și predecesorul și succesorul său, mult mai retrograzii Pius al IX-lea și Pius al X-lea, însă în perioada conducerii lui Leon al XIII-lea, între 1878 și 1903, acesta a realizat că era necesară o calitate care lipsise predecesorilor săi: realismul.

Era nevoie de o recunoaștere a faptului că membrii Bisericii Catolice nu puteau trăi izolați de realitățile lumii contemporane și că, în cazul în care capii instituției continuau să le impună acest lucru, atunci Biserica ar pierde foarte mulți adepți din rândul oamenilor obișnuiți, fapt care ar fi constituit o urmare nedorită. Mai mult, exista riscul ca acești adepți pierduți să adere la socialism. Biserica trebuia să recunoască

adevărul că noile regimuri, oricât de neplăcute, nu aveau să piară curând și că era necesar un dialog cu acestea. Noii papi au acceptat anumite compromisuri, permițând libertatea religioasă a credincioșilor, dar asigurându-se că papalitatea deține controlul asupra întrunirilor ecleziastice și că membrii clerului beneficiază de libertatea de a comunica cu Roma.

Deși, din ce în ce mai evident, era necesară o confruntare cu realitățile noii epoci, încă mai trebuiau stabilite scopurile și metodele potrivite. Dacă într-adevăr creștinismul ar fi pierit, iar fundamentul creștin al societății s-ar fi prăbușit, atunci care era cea mai eficientă metodă de a încetini acest declin? Analizând ritmul mișcării creștin-democrate de după 1945, reiese în mod evident că Roma s-a decis foarte greu să se implice în cele din urmă în procesele politice ale lumii contemporane. Odată implicată în aceste activități, influența sa a fost remarcabilă în Germania sau Belgia, însă niciun partid catolic italian nu reușise să fie acceptat de papalitate până la Partidul Popular al lui Luigi Sturzo, în 1918. Atunci, catolicilor italieni li s-a interzis să voteze până când papa nu a aprobat existența partidului în anul următor. Dar chiar și acest fapt a fost considerat nefiresc la acea vreme. Despre aprobarea papei pentru desfășurarea unui proces democratic cum este votul — proces care putea conduce la apărarea drepturilor catolicilor — se poate vorbi cu adevărat abia după cel de-al Doilea Război Mondial.

Cauza acestui fapt a fost aceea că s-a preferat atunci încurajarea unei alte forme de mobilizare, și anume Acțiunea Catolică. Implicarea directă a laicilor în politică nu era agreată de papalitate, însă aceasta nu excludea posibilitatea organizării unor apostolate la care să participe laicii, mai precis organizații de bărbați catolici, femei catolice, tineri, muncitori și studenți, care să se dedice scopului de a găsi o cale de a face față problemelor sociale și economice. Conform teoriei, astfel de grupări urmau să fie sub autoritatea și îndrumarea clerului și aveau să contribuie la păstrarea cu mândrie a identității religioase, misiunea lor constând și în manifestarea devotamentului și a venerației față de Dumnezeu. Însă istoria Bisericii Catolice pe parcursul secolului XX a fost marcată de ascensiunea unui nou tip de catolicism, preocupat de problemele sociale și la activitățile căruia au contribuit iezuiți ca Henri Leroy, care a încercat să reducă dificultățile clasei muncitoare prin inițiativa sa *Action populaire*, sau ca Gustave Desbuquois, care a pus bazele unor centre de activitate și cercetare socială în Stanislaus du Lac

și care a înființat așa-numitul *Syndicat de l'Aiguille*, cu scopul de a oferi împrumuturi, beneficii și hrană cusătoreșelor și croitoreșelor din Paris. În acea perioadă, aceste mișcări erau încă foarte diferite și mai puțin radicale decât catolicismul social de astăzi. Era un proces dominat de paternalism, restrâns și de adoptarea unor concepte medievale rigide cu privire la legea naturală și la sistemul claselor sociale organizate în gilde. Pe de altă parte, era o situație foarte diferită de izolarea și indignarea produse de *Syllabus Errorum*.

Problema cu care se confruntau catolicii la începutul secolului XX nu era doar acceptarea perspectivei de a se implica în problemele Europei Occidentale, ci și amenințarea comunismului care promova ateismul. Într-un discurs din 1937, papa Pius al XI-lea avertiza că, „pentru prima oară în istorie, asistăm la o luptă neîndurătoare și bine organizată” între om și Dumnezeu, cauzată de „falsa idee mesianică” a bolșevismului. Așadar, deși Acțiunea Catolică reprezenta un pas înainte, teama catolicilor de moartea roșie i-a determinat să facă mai mulți pași înapoi.

* * *

Mecanic, șofer, cerșetor, măturător de stradă, acestea sunt doar o parte din deghizările pe care le-a avut iezuitul Miguel Agustin Pro în Mexicul anilor 1920. Țara era pe atunci condusă de președintele Plutarco Elias Calles, un politician cu convingeri anticlericale, care a dispus încetarea oficerii slujbelor, confiscarea proprietăților Bisericii, desființarea școlilor și a bisericilor catolice, deportarea preoților străini și aplicarea prevederilor dure din constituția din 1917. Tot aici, pe 23 noiembrie 1927, Miguel Pro a fost ucis de plutonul de execuție, după ce fusese acuzat pe nedrept de tentativă de asasinare a fostului președinte, generalul Alvaro Obregón.

Născut în 1891 în Guadalupe, fiu de inginer, Pro se număra printre acei iezuiți trimiși în exil în Mexic în 1914, abia după trei ani de la intrarea sa ca novice în Societate, în El Llano. După un an petrecut în Los Gatos, California (acolo unde încă mai este păstrată o batistă îmbibată în sângele martirului), Pro s-a îndreptat spre Spania, apoi spre Belgia în 1924, întorcându-se în 1926 în Mexic, un loc foarte primejdios pentru orice preot romano-catolic la acea vreme. În lunile ce au urmat, Pro a oficiat slujbele în taină, scăpând ca prin urechile acului de arest de câteva ori. Însă când o mașină-capcană, care aparținuse fratelui

lui Pro, a explodat în apropierea lui Obregón, guvernul a profitat de ocazie pentru a scăpa definitiv de acel preot instigator și carismatic. Înainte de a fi executat, cu ochii neacoperiți și ținând un crucifix într-o mână și un rozariu în cealaltă, Pro a strigat: „Viva Cristo Rey!“, însemnând „Trăiască regele Cristos!“, acesta fiind sloganul grupării Cristeros, cei 40 000 de rebeli catolici din Mexic.⁶

Aceasta era soarta iezuiților în regimurile de stânga, de orientare marxistă. Prin filozofia sa, Biserica Romano-catolică se opunea comunismului și oricărui lucru care amintea de acest regim, fiind deopotrivă înspăimântată de acesta. Papalitatea denunța acest regim, în special prin scrisorile oficiale din 1937, *Divini Redemptoris*, iar iezuiții aminteau tuturor de pericolele și efectele negative pe care le produsese asupra Ordinului în întreaga lume: cei 48 de iezuiți care au murit în timpul manifestărilor violente anticlericale din primul an al Războiului Civil Spaniol, precum și faptul că acum erau nevoiți să trimită iezuiți ca Michel d'Herbigny în misiuni secrete în Uniunea Sovietică, pentru a-i putea investi pe iezuiții de acolo. Mai mult, pe măsură ce timpul trecea, evenimentele din Europa de Est, precum abuzurile Stasi în Germania de Est, procesele de formă și lungile perioade de detenție în închisorile și lagărele de detenție din Cehoslovacia, persecuțiile din Albania conduse de Hodja, toate acestea le-au creat iezuiților o imagine amară asupra a ceea ce însemna marxismul.

Jan Korec, un episcop trimis în secret în Cehoslovacia în 1951, a fost nevoit să lucreze ca paznic de noapte și depanator de lifturi pentru a-și păstra ascunsă adevărata identitate. În 1960, când a fost descoperit de către autorități, a fost condamnat la 16 ani de închisoare. Walter Cizek, sub pseudonimul Vladimir Lypinski, a pătruns în Uniunea Sovietică în 1940, iar după câteva luni a fost arestat, torturat și trimis pentru 15 ani de detenție în Siberia. Acolo, el și-a îndeplinit în continuare îndatoririle de preot, ținând slujbele, făcând vin din strugurii furati de prizonierii polonezi și folosind un mic pahar ca pocal de împărtășanie. Având în vedere asemenea experiențe îngrozitoare suferite de iezuiți, ar fi fost firesc ca Societatea să reacționeze împotriva amenințării comuniste. Se zvonea că iezuiții de la Universitatea din Georgetown se aflau în spatele vânătorii de vrăjitoare pornite împotriva senatorului Joe McCarthy, el însuși educat într-o școală iezuită. De asemenea, iezuiți ca Edmund Walsh, care ținea și prelegeri

soldăților și agenților FBI despre consecințele negative ale leninismului și stalinismului, au organizat proteste împotriva deciziei lui Franklin Roosevelt de a recunoaște oficial Uniunea Sovietică în 1933.

* * *

Se presupune adesea că teama și disprețul Bisericii Catolice față de comunism au determinat-o să se refugieze într-o orientare de dreapta pe parcursul secolului XX. În secolele precedente, mulți catolici își păstraseră încrederea în monarhii și biserici, susținând de pildă cauza carliștilor în Spania, sau pe cea a orleaniștilor în Franța. Papii au avut întotdeauna tendința de a respecta autoritatea de drept și de a nu încuraja revoltele populare, chiar și atunci când acestea erau organizate de catolici, așa cum s-a întâmplat în Belgia și în Polonia. În cadrul Bisericii, existau cu siguranță grupări extremiste, fundamentaliste, care pur și simplu refuzau să accepte urmările Iluminismului, promovau ierarhizarea, ordinea și tradiția, care doreau reînființarea ghilldelor medievale și instaurarea unei structuri sociale învechite și care depășeau uneori anumite limite, făcând declarații împotriva masonilor și a evreilor.

La instaurarea guvernelor autoritare în Portugalia (sub conducerea lui António de Oliveira Salazar, în 1932), în Spania (1939) sau în Austria (sub conducerea lui Engelbert Dollfuss), unii catolici, inclusiv profesori iezuiți de la Universitatea Gregoriană, au părut mulțumiți. Când mișcarea politică de dreapta a lui Charles Maurras, numită *Action Française*, a stârnit indignarea Vaticanului, unii catolici, inclusiv cardinalul iezuit Louis Billot, și-au exprimat nemulțumirea. Drept urmare a manifestării acestei atitudini, Billot a fost constrâns să renunțe la statutul de cardinal, singurul care a fost supus unei astfel de umilințe în întreg secolul XX.⁷

Cu toate acestea, nu doar din cauza atrocităților din perioada nazistă, este necesară multă prudență înainte de a sugera că Biserica Catolică avea înclinații către extrema dreaptă, mai precis către fascism. În cazul Italiei lui Mussolini, de exemplu, aparențele erau de obicei înșelătoare. După decenii de manifestări anticlericale, Bisericii i s-a promis în cele din urmă că va reprimi sprijinul statului și că va beneficia de respectul cu care oficialii fasciști îi tratau pe clerici, precum și de reintroducerea educației religioase în școlile publice și a crucifixelor în spitale și tribunale. Iar iezuiții se bucurau că își reprimiseră biserica Il Gesù. Chiar și așa-numita Chestiune Romană, și anume problema

veche de secole a relațiilor dintre Roma și guvernul italian, care generase tot mai multe tensiuni după 1870, părea că își va găsi acum rezolvarea. După îndelungi negocieri, la care iezuiții au avut o influență notabilă, papalitatea a recunoscut în cele din urmă existența și legitimitatea regatului Italiei, prin Tratatul Lateran din 1929. În schimb, papa urma să fie la rândul său recunoscut drept suveran al statului Vatican și să primească o compensație financiară considerabilă pentru pierderea unor teritorii.

Situația nu era însă atât de simplă pe cât se părea. Mussolini stabilise în mod clar că religia era subordonată statului, violențele anticlericale care au caracterizat întreaga perioadă fascistă aveau să continue, iar organizațiile active ale Bisericii, precum grupările tineretului catolic, au trezit suspiciunile regimului. Activități controversate, ca încheierea alianței cu Hitler și invazia Etiopiei, au trezit reacții contradictorii în rândul catolicilor. Cauzele acestor tensiuni constau în incompatibilitatea doctrinară dintre catolicism și fascism. Organizarea fascistă și cea catolică nu erau identice, lucru afirmat cu tărie de papă în 1931. Și mai important însă, concepția fascistă cu privire la societate nu putea fi comparată cu perspectiva catolicismului asupra interacțiunii dintre elementele religioase și cele laice. Nu în ultimul rând, filozofia fascistă era una bazată pe ideea de totalitarism, prin faptul că statul urma să dețină control asupra tuturor pârghiilor, totul se rezuma la stat, care nu putea tolera existența unor surse alternative de principii morale sau religioase. Așadar, o instituție ca Biserica Catolică nu s-ar fi putut alinia unei asemenea ideologii.

În ceea ce privește ascensiunea fascismului în Germania, este adevărat că episcopii din această țară au renunțat la a se opune față de Partidului Național-Socialist în 1933, dar acest act nu însemna că Biserica era de partea naziștilor. De asemenea, este adevărat că Roma a negociat în același an încheierea unui concordat cu Hitler, însă papalitatea întotdeauna negocia încheierea de concordate cu toate noile regimuri politice care se instaurau. Și este adevărat că în scrisorile oficiale *Mit brennender Sorge* din 1937, papa era mai preocupat de încălcarea acelui tratat decât de politica rasistă și antisemită a guvernului german, însă iezuiții au alcătuit o nouă scrisoare oficială în această privință, cu puțin timp înainte de moartea lui Pius al XI-lea.⁸

Nu există nicio îndoială că antisemitismul a constituit dintotdeauna un rău instituționalizat în cadrul tradiției Bisericii Catolice și a celei

occidentale. În secolul al XIX-lea în publicația iezuită *Civiltà Cattolica* au apărut numeroase materiale îndreptate împotriva evreilor, iar Societatea lui Isus și-a păstrat politica de a nu-i primi în rândurile sale pe cei cu descendență evreiască până în 1946. De asemenea, papalitatea poate fi acuzată că în timpul celui de-al Doilea Război Mondial nu a adoptat o poziție fermă împotriva persecuției evreilor și că nu a dat dovadă de mai multă hotărâre atunci când episcopul de Berlin i-a cerut acest lucru în 1943. Însă a susține că papa era „slujitorul lui Hitler“ este cu siguranță o exagerare.

Nazismul și catolicismul nu erau nicidecum de aceeași parte a bariadei. La urma urmei, invazia germanilor în Polonia s-a soldat cu moartea a 2 650 de preoți, printre care și 80 de iezuiți. Într-adevăr, existau naziști catolici, precum și susținători catolici ai guvernului de la Vichy, însă, revenind asupra Ordinului Iezuiților, au existat și condamnări dictate împotriva multor preoți iezuiți. Au existat și iezuiți cărora nu li se permitea să fie preoți în armata Reich-ului, iar cei cărora li se permitea, abia dacă rezistau până la avansarea armatei spre Stalingrad. De asemenea, au existat și iezuiți care au fost acuzați în 1935 de autoritățile bavareze de „comploturi împotriva Imperiului și chiar împotriva lui Führerului“. ⁹ Hitler a dat dovadă de viclenie în relația cu Biserica Catolică, folosindu-se o perioadă de aceasta pentru a-și atinge scopurile, dar apoi fiind hotărât să scape definitiv de influența ei și de amenințarea rețelei de spioni catolici, inclusiv iezuiți, de a căror existență era convins.

Al Doilea Război Mondial nu a fost o perioadă prea fastă în istoria catolicismului, însă au existat și anumite momente care au mai îmbunătățit imaginea acestuia în lume. Astfel, iezuitul Jacob Raile i-a ajutat pe evreii din Budapesta, iezuitul Alfred Delp a fost asasinat pentru implicarea sa, ca membru al cercului Kreisau, în mișcarea de rezistență împotriva lui Hitler, Robert Regout a fost trimis în lagărul de la Dachau deoarece criticase regimul nazist, iar Rupert Mayer a rămas o perioadă în tabăra de detenție Sachsenhausen din aceeași pricină. În Franța, iezuitul Gaston Fessard a fost printre puținii catolici care au condamnat public legile antisemite din 1940, iar publicația sa, *Le Témoignage Chrétien*, alături de jurnalul iezuit, *Etudes*, au continuat să promoveze valorile catolice. ¹⁰ În afară de acestea, iezuiții au făcut parte din mișcările de rezistență din Franța, Luxemburg, Olanda și Iugoslavia, iar Yves de Montcheuil a activat în grupările rezistenței

franceze. Când mai mulți generali germani au pus la cale un plan de a-l îndepărta pe Hitler de la putere și au dorit să ia legătura cu Forțele Aliate, iezuitul Robert Leiber a îndeplinit rolul de emisar. Însăpămânați de atrocitățile regimului nazist, mulți catolici și, printre ei, mulți iezuiți, nu au reacționat în niciun fel, însă au fost și câțiva care au refuzat să rămână nepăsători.

Realitățile cumplite ale celui de-al Treilea Reich au dezvăluit într-un mod dureros că Biserica Catolică, deși se opunea civilizației moderne, deși dorea reîntoarcerea la trecut, nu mai putea sta deoparte, doar ridicând acuze și fiind, la rândul ei, acuzată, ci trebuia să se implice pentru îndreptarea unor neajunsuri.

Punți către modernitate

Din moștenirea rămasă Bisericii Catolice din secolul al XIX-lea face parte aversiunea intensă față de comunism, precum și concluzia că regimurile autoritare de dreapta nu constituiau probabil cea mai serioasă amenințare la adresa civilizației creștine. În ceea ce-i privește pe iezuiți, vechii membri au continuat să aibă o influență remarcabilă în cadrul Societății. Superiorul general Wladimir Ledochowski (1915–1942) a declarat la un moment dat că lumea modernă se aseamăna paralicului din Scripturi, fiind incapabilă de a se vindeca singură. Cu toate acestea, ar fi greșit să presupunem că religia catolică și Societatea lui Isus se rezumau doar la adoptarea unor tendințe conservatoare și la refuzul de a accepta civilizația modernă. Așadar, Ledochowski a fost succedat de superiori generali cu un spirit inovator și cu o minte deschisă, așa cum au fost Jean-Baptiste Janssens și Pedro Arrupe.

Mai presus de toate, secolul XX a însemnat pentru instituția Bisericii și pentru toți credincioșii drumul către cel de-al doilea conciliu de la Vatican, cunoscut sub numele de Vatican II, dintre anii 1962 și 1965. Acesta a constituit de fapt o continuare a primului Conciliu de la Vatican, care fusese întrerupt de izbucnirea războiului Franco-Prusac în 1870, astfel că acest al doilea conciliu reprezenta, după cum se exprima papa Ioan al XXIII-lea, o încercare de *aggiornamento*, de actualizare.

Conciliul Vatican II trebuie privit mai ales drept apogeul dorinței de a reforma ritualurile și normele Bisericii și de a o implica mai mult în viețile credincioșilor. Nu în ultimul rând, acesta mai constituie și un

punct culminant din perspectivă teologică. Indiferent cât de ferm fusese respinsă mișcarea modernistă în primul deceniu al secolului XX, multe probleme încă persistau, printre ele numărându-se încercarea de a înțelege Biserica și dogma catolică în termeni istorici și aplicarea principiilor scolastice moderne în educația religioasă. Astfel, iezuiți francezi ca Henri de Lubac și Jean Daniélou, așa-numiții „teologi ai modernității”, au fost acuzați în scrisoarea papală *Humani Generis* din 1950 de compromiterea învățăturilor tradiționale despre păcatul originar, harul divin și despre oficierea liturghiei. Iezuitul american John Courtney Murray a declarat că nemulțumirile capilor Bisericii cu privire la aceste chestiuni erau cauzate de exprimarea preferinței sale pentru pluralismul religios și pentru separarea dintre Biserică și stat. De asemenea, Karl Rahner a stârnit la rândul său indignarea Bisericii când s-a referit la cunoașterea instinctivă a lui Dumnezeu de către orice ființă umană, catolic sau nu, și când s-a declarat în favoarea mișcării ecumenice și a dialogului dintre religii. Conciliul Vatican II a fost dominat de intervențiile lui Lubac, Murray și Rahner, devenind astfel o întrunire care a promovat o mai mare deschidere a Bisericii către civilizația modernă, către persoanele aparținând altor religii și, în cele din urmă, către orice persoană de bună credință.

Însă la Conciliul Vatican II s-a hotărât, mai presus de toate, o mai mare implicare a Bisericii în problemele sociale ale lumii contemporane. Papa Leon al XIII-lea a fost cel care emisese scrisoarea *Rerum Novarum* în 1891, un document la elaborarea căruia iezuitul Luigi Taparelli d’Azeglio a contribuit într-o mare măsură și care a fost primul din seria de scrisori oficiale care vizau problemele sociale în încercarea de a reacționa în fața impactului capitalismului și a industrializării. Atât socialismul, cât și tendința capitalismului de a dezumaniza muncitorii și de a produce disensiuni între clasele sociale au fost condamnate în aceste documente papale. Era necesar ca angajații să aibă dreptul de a se grupa în sindicate, de a beneficia de un anumit venit și de condiții decente de muncă.

Deși astfel de cereri păreau radicale, trebuie subliniat faptul că învățătura catolică nu avea nicio legătură cu socialismul, ci se baza pe conceptele medievale de lege naturală și de venit moderat. Însă *Rerum Novarum* a dus la aproape un secol de avertismente ale papei asupra dezavantajelor capitalismului și a rămas o opinie care nu a beneficiat de niciun sprijin în societatea occidentală. În 1931 a fost publicată

Quadragesimo Anno („40 de ani mai târziu“, un nou rezultat al muncii iezuiților germani și austrieci), care milita pentru implicarea statelor în apărarea drepturilor muncitorilor, condamna comunismul și capitalismul deopotrivă și cerea găsirea unei căi de mijloc între o economie prea liberă și una prea autoritară. Au urmat *Octogesima Adveniens* și *Centesimus Annus* („A 80-a aniversare“ și „Centenarul“) și treptat s-a născut un catolicism social preocupat de problemele lumii contemporane.

În perioada Conciliului Vatican II învățăturile papale sugerau că, nesupravegheate, legile pieței nu erau drepte și că globalizarea sistemului economic era un proces plin de capcane. Oamenii aveau dreptul la o locuință, la educație, la sănătate și la ajutor în caz de șomaj. La Conciliul Vatican II și mai ales în constituția papală cu privire la rolul Bisericii în lumea modernă, se sublinia că Biserica reprezenta atât un mister, o taină sfântă, cât și o supraveghetoare a respectării justiției și a păstrării păcii prin intermediul membrilor clerului.

Biserica a insistat asupra faptului că învățăturile sale sociale au un caracter unitar, și nu o listă din care celebritățile pot alege după bunul plac, susținându-le atunci când se condamnă sărăcia din Lumea a Treia, mașinile-capcană și pedeapsa cu moartea și renegându-le atunci când se condamnă avortul sau contracepția. Toate aceste scopuri sunt strâns legate. De exemplu, a beneficia de un venit decent constituie un aspect pozitiv în sine, însă reduce și riscul apelării la avort de vreme ce familia își poate permite să crească acel copil. Credincioșii catolici din noua epocă, precum și membrii Societății lui Isus s-au deprins să ignore acele aspecte ale învățăturilor cu care nu sunt de acord, fără îndoială, cu bune intenții, iar Biserica din Statele Unite constituie un bun exemplu în acest sens. Însă indiferent de această tendință, în ansamblul lor, învățăturile cu caracter social ale Bisericii reprezintă o realizare impresionantă.

Ele pun accentul pe demnitatea umană, care este rezultatul faptului că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și care nu poate fi apărută decât în cadrul întregii comunități umane. De asemenea, ele subliniază rolul esențial al statului în rezolvarea problemelor sociale și importanța principiului subsidiarității ca fundament în acest proces, fiind necesar ca problemele să fie rezolvate la nivel local. Nu în ultimul rând, Biserica a renunțat la conceptul de lege naturală, adoptând treptat o filozofie bazată pe noțiuni ca aceea de justiție, de coexistență a drepturilor și a îndatoririlor și și-a exprimat preocuparea

în special față de cei săraci. Indiferent de cum alegem să o judecăm, Biserica Catolică are, cel puțin, meritul de a fi oferit o alternativă radicală, alternativă pe care Societatea lui Isus a acceptat-o de cele mai multe ori, chiar dacă a acționat uneori mai puțin obișnuit, după părerea unora.

* * *

Conciliul Vatican II a stârnit numeroase controverse din cauza faptului că Biserica a încercat să accepte aspectele societății moderne, să-și reevalueze identitatea liturgică și rolul laicilor în cadrul ei, a recunoscut că aderarea la catolicism nu constituie singura modalitate de mântuire și a elaborat o serie de învățături sociale. Astfel, toate acestea au fost considerate de unii o atitudine radicală din partea Bisericii, pe când alții au fost de părere că nu sunt suficiente. Chiar și după ce deciziile au fost puse în practică, iar documentele oficiale au fost emise, nu se știa sigur dacă acel moment va reprezenta un nou început sau un sfârșit de capitol pentru catolicism, o promisiune a unui nou drum sau încheierea unei călătorii. Prin urmare, nu este nefiresc faptul că după Conciliul Vatican II, Biserica Romano-catolică și Societatea lui Isus s-au confruntat cu stări conflictuale și confuzie.

Existau numeroase neînțelegeri și multe dezbateri cu privire la metodele de contracepție, la drepturile celor implicați în relații cu persoane de același sex, la celibatul preoților și la oficierea liturghiei în limba națională a fiecărui popor. Existau, de asemenea, feluriți catolici, în Africa, în Asia, în rândul cărora catolicismul fusese încorporat în propriile culturi, îndepărtându-se astfel de caracterul său accentuat latin. Discuțiile pe tema justiției, a ajutorării săracilor și a rolului eliberator pe care îl puteau avea învățăturile din Evanghelie pentru cei asupriți, toate acestea prezentau potențialul de a crește entuziasmul oamenilor de rând față de catolicism. În această misiune, un rol important l-au avut iezuiții, cei cu concepții radicale, cei neoconservatori, chiar și cei care ar fi dorit să uite de toate conflictele și să se concentreze asupra problemelor Ordinului și, nu în ultimul rând, miile de foști iezuiți care se hotărâseră să renunțe la calitatea de membri ai Societății lui Isus.

În ianuarie 2003 erau 20 408 membri ai acestui Ordin, un Ordin care a fost martor activ la secolul cel mai plin de evenimente din istoria umanității și care a jucat un rol important în toate acele acțiuni care au condus la organizarea Conciliului Vatican II și la consecințele acestuia.

Nu în ultimul rând, un Ordin ale cărui roluri și principii sunt la fel de controversate ca întotdeauna.

* * *

Potrivit tradiției Societății, iezuiții există în prezent în mai toate țările lumii, în aproape toate mediile sociale și etnice posibile. Oricând vine vorba despre o zonă conflictuală sau de o regiune în care există multe probleme — Sudan, Angola, Rwanda, Timorul de Est, Insulele Molucca, Balcanii — iezuiții sunt prezenți. Se numără printre biochimisti, printre liderii caselor de rugăciune, muzicieni, profesori în școlile de afaceri, fac parte din consiliul de administrație al corporației Disney sau se regăsesc în mediul academic după renunțarea la o carieră în congresul american. Iezuiții au ceva de spus în privința avantajelor și dezavantajelor testărilor pe animale vii și a clonării, tot ei sunt cei care au susținut recent că incinerarea constituie o metodă acceptabilă chiar și pentru catolici, că iadul nu este așa cum și-l imaginează majoritatea credincioșilor, că ar trebui să existe și călugărițe la conducerea colegiilor cardinalilor sau că ar trebui să se acorde mai multă atenție educației sexuale în America Latină.

Pentru Societatea lui Isus, secolul XX a fost marcat de la fel de numeroase și diverse evenimente ca și secolele trecute, aducând cu el 300 de martiri, profesori în cele 28 de colegii aparținând Ordinului, exemplul unor oameni ca Daniel Berrigan, care a fost condamnat la închisoare în 1970 pentru că arsesese ordine de recrutare pentru războiul din Vietnam, sau ca John McLaughlin, care a lucrat pentru Richard Nixon și care apoi a fost unul dintre cei ce au fost nevoiți să ceară scuze în numele fostului președinte. Iezuiții au jucat roluri importante și la Vatican, pledând pentru canonizarea lui Pius al XII-lea și apărându-i reputația în cazul deschis de Pierre Blet. Uneori ei sunt cei care produc cele mai multe neplăceri papalității, mai multe chiar decât adepții altor religii. Se remarcă aici cazul din 1981, când papa Ioan Paul al II-lea și-a numit propriul reprezentant la conducerea Societății, pe Paolo Dezza, în detrimentul episcopului preferat de superiorul general, Vincent O'Keefe. Acesta a reprezentat un moment important de conflict între iezuiți și suveranul pontif. De asemenea, când iezuiții au vrut să renunțe la ierarhia tradițională din cadrul Ordinului, papalitatea a intervenit din nou. În mod asemănător, când teologi iezuiți precum Anthony de Mello, Roger Haight și Jacques Dupuis au adus în discuție teme controversate,

ca pluralismul religios, dialogul dintre religia occidentală și cele orientale sau faptul că Isus nu ar constitui singura cale de a ajunge la Dumnezeu, Biserica s-a văzut din nou nevoită să reacționeze prompt.

Însă când la cea de-a 34-a Congregație Generală s-a încercat să se definească adevărata natură a misiunii iezuiților, s-a reușit să se dovedească faptul că Societatea avea aceleași idealuri cu acelea exprimate la acel Conciliul Vatican II, și anume: comunicarea cu toți creștinii de alte confesiuni și cu adepții altor religii, precum și cu cei fără religie, promovarea unui catolicism cu caracter regional, adaptat fiecărei culturi și tradiții și capabil să reacționeze la nivel local, dar și recunoașterea faptului că Societatea făcea parte dintr-un sistem ecleziastic ce nu respectase drepturile femeilor. Acestea constituiau câteva aspecte asupra cărora iezuiții trebuiau să reflecteze și în privința cărora trebuiau să acționeze.

Însă tot în spiritul Conciliului Vatican II, un alt cuvânt ce trebuia luat în considerare de iezuiți era *dreptatea*, un concept care, la fel ca și tradiția, era ușor de rostit, dar dificil de definit și urmat.

* * *

Pe 16 noiembrie 1989, șase iezuiți de la Universitatea din America Centrală, împreună cu menajera lor și fiica acesteia au fost uciși de soldați din armata statului El Salvador. Unora dintre cadavre le fusese scos creierul, în semn de avertisment cum că nimeni nu ar trebui să gândească prea mult și să dezaprobe abuzurile guvernului la adresa drepturilor populației. Iată prețul care trebuia plătit pentru aderarea la principiile exprimate în cadrul Conciliului Vatican II.¹¹

Dreptatea a devenit un veritabil slogan iezuit. Unii teologi subliniau că libertatea creștină nu se referă doar la eliberarea de păcat, ci și de sărăcie și nedreptate. Lumea abundă în dictatori, inegalitate economică și în structuri internaționale care abuzează de drepturile omului, iar misiunea Evangheliei este aceea de a îndrepta aceste neajunsuri. Unii susțin că în acest scop ar fi permisă și găsirea unor aliați cândva imposibil de acceptat. Marxismul, de exemplu, este de nedorit ca mod de viață, însă filozofia marxistă are și aspecte pozitive. Dar, așa cum teoreticienii literari nu devin marxiști apelând la *Optprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* în interpretarea textelor, tot astfel nici iezuiții nu devin marxiști folosind ideile lui Marx în înțelegerea și condamnarea nedreptății.

Există, bineînțeles, numeroase căi de a combate nedreptatea, însă este de preferat ca lupta să se ducă la nivel local, după cum sunt de

părere susținătorii strategiei de ajutorare a săracilor și a celor defavorizați. Astfel, în Honduras, iezuitul Jack Warner a pus bazele *Teatro la Fragua*, cu scopul de a-i ajuta pe tineri să-și redescopere identitatea culturală într-o lume marcată de procesul globalizării. De asemenea, în Nicaragua, Fernando Cardenal a fost numit ministru al educației în perioada guvernului Sandinist, iar Xavier Gorostiaga a fost numit responsabil de coordonarea proiectelor ministerului. În momentul în care papa a declarat că preoții nu ar trebui să se implice atât de evident în activitățile politice, Cardenal a renunțat la statutul de membru al Societății lui Isus. În Filipine, Godofredo Alingal a militat pentru drepturile fermierilor și a fost ucis pentru acțiunile sale. Jan Sobrino a scris discursuri pentru arhiepiscopul Oscar Romero și a fost ucis în cele din urmă pentru convingerile sale. În Europa iezuiții s-au îndreptat către orașele în care existau probleme legate de imigrație, pentru a-i ajuta pe noii veniți, păstrând astfel obiceiul instituit în anii 1940. La festivitatea de inaugurare a tunelului de sub Canalul Mânecii, cele 3 500 de porții de mâncare au fost livrate de firma *Table de Cana*, înființată de iezuitul Franck Chaigneau cu scopul de a oferi locuri de muncă tinerilor fără adăpost din Paris.

Multor iezuiți le-ar plăcea să fie asociați cu astfel de inițiative, ca aceea a firmei *Table de Cana*, sau a organizației *African Aids Network*, sau a *Jesuit Refugee Service*, care au activat în cartierele mărginașe din Manila, în închisorile din Italia sau printre grupurile Dalit din India. Acum, reîntorcându-ne în Goa, acolo unde a și început relatarea din această carte, trebuie menționat că acolo tradiția și modernitatea coexistă. În acel loc există Institutul de cercetări istorice Francisc Xavier și Centrul Thomas Stephens pentru Konknni, numit după misionarul englez din secolul al XVI-lea care a atras interesul Europei față de limba Konknni. Însă există și încercări de reducere a efectelor sărăciei, de promovare a educației printre adulți sau de apărare a drepturilor angajaților, începând cu păstori și până la țesători, prin intermediul organizației *Janajagaran*.

Preocuparea Societății lui Isus față de înfăptuirea dreptății este la fel de importantă ca și combaterea Reformei sau răspândirea Evangheliei în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii și s-a transmis și noilor generații de iezuiți, cu toate că nu a fost lipsită de controverse. În ciuda proceselor de adaptare și sincretism prin care a trecut catolicismul în cadrul a numeroase culturi din întreaga lume, în ciuda existenței a

numeroși preoți catolici indigeni, apar uneori acțiuni de protest împotriva reprezentanților unui sistem religios occidental care încearcă să rezolve problemele din India sau Africa. Există voci care vorbesc despre un creștinism bazat pe pomană, care își câștigă și își susține noii adepți asigurându-le o sănătate precară și câteva bunuri materiale. După câte vedem, există și va exista întotdeauna amintirea colonialismului.

Credincioșii de rând și conducătorii Bisericii deopotrivă sunt de părere că iezuiții merg uneori prea departe cu dorința lor de dreptate, înclinând spre politici radicale și comportându-se asemenea unor asistenți sociali, uitând cine sunt ei cu adevărat, și anume, în primul rând, preoți a căror datorie este să officieze slujbe religioase.

Aceasta constituie doar una dintre problemele cu care se confruntă Societatea lui Isus. Uneori apar tensiuni în relația cu papalitatea, numărul iezuiților din întreaga lume a scăzut cu 16 000 în ultimii 35 de ani, există probleme în ceea ce privește sistemul educațional iezuit, unii membri sunt nemulțumiți de faptul că noile tendințe culturale au îndepărtat Ordinul de misiunea sa tradițională și, nu în ultimul rând, este îngrijorătoare frecvența tot mai mare în ultimii ani a istorisirilor despre abuzuri sexuale comise de iezuiți.

Cu toate acestea, există și mult entuziasm. Astfel, în Asia, numărul novicilor care se alătură Societății este în creștere în fiecare an. De asemenea, există tot mai mulți preoți iezuiți care, deși se confruntă cu neîncrederea multor oameni, au intenții bune, nu au fost implicați în controverse și se străduiesc să respecte principiile lui Loyola. Ca întotdeauna, istoria iezuiților este marcată atât de perioade de criză, cât și de reușite.

Problema viitorului Societății lui Isus nu mai este de aceeași natură ca în anii 1540 sau în 1814, momentul înființării Ordinului și respectiv cel al renașterii, însă constituie un subiect demn de urmărit cu atenție. Societatea lui Isus a reprezentat dintotdeauna un barometru cultural, un mod de a înțelege orientările intelectuale într-un anumit context spațial și temporal. Însă s-a caracterizat întotdeauna prin unicitate și originalitate, păstrându-și o anumită viziune aparte asupra lumii. Tocmai în această convergență dintre deschiderea către viitor și păstrarea tradiției s-a regăsit și se va regăsi mereu caracterul fascinant al istoriei iezuiților.

MULȚUMIRI

Chiar în etapa finală a scrierii acestei cărți am primit vestea morții lui Giles Gordon, impresarul și prietenul meu. Îi voi fi mereu recunoscător lui Giles pentru încrederea pe care mi-a acordat-o și cu siguranță îi voi simți lipsa.

Am avut pentru întâia oară ideea scrierii unei cărți despre ieziți în timpul unui an petrecut la Universitatea din Pennsylvania, astfel încât doresc să le mulțumesc organizatorilor Premiilor Thouron. O mare parte din cercetarea preliminară am realizat-o în timpul unui stagiu petrecut în Germania, astfel că doresc să mulțumesc și personalului de la Institut für europäische Geschichte din Mainz.

De asemenea, îmi exprim recunoștința față de personalul de la British Library, Lambeth Palace Library și de la Archives of the English Province of the Society of Jesus (toate aflate în Londra), precum și celor de la Bodleian Library, Oxford, Durham University Library, Martinus-Bibliothek din Mainz și de la National Library of Scotland din Edinburgh.

Le mulțumesc lui Paul Kildea (pentru fotografiile înfățișând Roma), lui Christopher Haigh, Anthony Upton, Kate Johnson (pentru redactarea atentă), lui Gordon Wright și Peter Taylor, lui Michael Fishwick și Kate Hyde de la HarperCollins și lui Andrew Corbin de la Doubleday.

În final, îmi exprim recunoștința față de The Trustees of the National Library of Scotland, pentru acordul de a include următoarele:

D. Bouhours, *The Life of St. Francis Xavier* (1968), pentru copertă (pentru care datorez mulțumiri și bibliotecii de la St. Andrew's College din Drygrange); *Af-beeldinghe van d'eerste eeuwwe der Societeyt Jesu* (Anvers, 1640), copertă și p. 204 (pentru care datorez mulțumiri și

celor de la Scottish Catholic Archives); A. Kircher, *Mundus subterraneus* (Amsterdam, 1678), coperta; F. Aguilonius, *Opticorum libri sex* (Anvers, 1613), p. 356; L. Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (Amsterdam, 1697), pp. 99 și 192 (mulțumiri și bibliotecii de la St. Andrew's College din Drygrange); *The Case of Mary Catherine Cadière* (1731), pagina de titlu; P.-J. de Smet, *Voyages aux Montagnes Rocheuses* (Bruxelles, 1873), copertă.

NOTE

INTRODUCERE: *Viața de apoi a lui Francisc Xavier*

1. J. Balmes, *Protestantism and Catholicity Compared in their Effects on the Civilization of Europe*, tradusă de C.J. Hanford și R. Kershaw (1849), p. 220.
2. J. Brodrick, *The Economic Morals of the Jesuits. An Answer to Dr. H.M. Robertson*, Oxford, 1934, p. 8.
3. G. Schurhammer, *Varia*, 2 volume, Roma, 1965, vol. I, p. 346.
4. S. Neill, *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge, 1984, p. 146; G. Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, 1973, p. 35. Biografia lui Xavier a fost scrisă de G. Schurhammer, *Francis Xavier, His Life and His Times*, 4 volume, Roma, 1973–1982.
5. M. Foss, *The Founding of the Jesuits, 1540*, 1969, pp. 185–186. B.W. Diffie și G.D. Winius, *Foundations of the Portuguese Empire, 1415–1580*, St. Paul, Minnesota, 1977, p. 253. M.N. Pearson, *The New Cambridge History of India, I.I: The Portuguese in India*, Cambridge, 1987, pp. 88–115; David M. Kowal, *Innovation and Assimilation: The Jesuit Contribution to Architectural Development in Portuguese India*, apărut în J.W. O'Malley, *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540–1773*, Toronto, 1999, pp. 480–504.
6. G. Schurhammer și J. Wicki, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, 2 volume, Roma, 1944–1945, vol. I, pp. 121–122.
7. J.A. de Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, 6 volume, Madrid, 1894–1898, vol. VI, p. 781.
8. C.R. Boxer, *From Lisbon to Goa, 1500–1750: Studies in Portuguese Maritime Enterprise*, ediția din 1984, p. 111.

9. *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, 2 volume, Madrid, 1899, 1912–1914, vol. II, pp. 9–11.
10. P. Rayanna, *St. Francis Xavier and His Shrine*, Goa, 1998, pp. 141–216; T. Johnson, *Blood, Tears and Xavier-Water: Jesuit Missionaries and Popular Religion in the Eighteenth Century Upper Palatinate*, apărut în R. Scribner și T. Johnson, *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, 1996, pp. 183–202.
11. L. Châtellier, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Foundations of Modern Catholicism, c.1500–c.1800*, Cambridge, 1997, pp. 149–150.
12. R.G. Thwaites, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610–1791*, 73 de volume, Cleveland, Ohio, 1853–1913, vol. LIII, pp. 73–75.
13. J. Pilkington, *Works*, ed. J. Scholefield, Cambridge, 1842, p. 147.
14. J. Calvin, *Traité des reliques in F. Higman, Three French Treatises*, 1970, pp. 84, 90–91.
15. J. Waterworth, ed., *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, 1848, pp. 235–236.
16. L. Richeome, *Defence des Pèlerinages... avec un discours des saintes reliques*, Paris, 1605.
17. *Monumenta Xaveriana*, vol. II, p. 777.
18. *News from Heaven: or a Dialogue between s. Peter and the five Jesuits last hang'd*, 1679, pp. 1–4.
19. H. Linde, *Via Tuta: The Safe Way*, 1630, p. 324.
20. Notele părintelui John Thorpe cu privire la evenimentele petrecute la Roma, înainte de, în timpul și după desființarea Societății lui Isus, existente în Arhivele Iezuiților de pe teritoriile britanice, Mount Street, Londra, MS M2/3C, foaia 52.
21. W.J. Callahan, *Church, Politics and Society in Spain, 1750–1874*, Cambridge, 1984, pp. 153–154.
22. J. Lockman, *Travels of the Jesuits into Various Parts of the World*, 1743, pp. XII–XIII.

1. „Războinici noi care să lupte împotriva dușmanilor lui Dumnezeu“

1. P. Matthieu, *Histoire de France*, 2 volume, Paris, 1631, vol. I, p. 253, citat în M. Yardeni, *L'entrée des jésuites dans l'historiographie française*, în G. Demerson, B. Dompnier și A. Regond, *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand, 1985, p. 225.

2. M. Chemnitz, *Examination of the Council of Trent Part I*, traducere de F. Kramer, St. Louis, 1971, p. 25.
3. A. Bower, *The History of the Popes, Volume VII*, 1766, p. 457.
4. J.W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, 1993, p. 17.
5. H. Rahner, *Der Tod des Ignatius, Stimmen der Zeit*, 1955–1956, p. 248.
6. Thwaites, *The Jesuit Relations*, XXVII, p. 49, XXIX, p. 169.
7. P. Caraman, *Ignatius Loyola*, 1990, p. 199.
8. H. Rahner, *Der kranke Ignatius, Stimmen der Zeit*, 158, 1955–1956, pp. 81–90.
9. M. O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self*, Berkeley, California, 1997.
10. J. Le Rond d'Alembert, *An Account of the Destruction of the Jesuits in France*, 1766, pp. 4–5.
11. „Alumbrado“ se referă la misticii din Spania secolului al XVI-lea care credeau că iluminarea spirituală se poate obține fără mijlocirea clerului, considerându-i pe preoți complet inutili.
12. *St. Ignatius of Loyola. Personal Writings*, editate și traduse de J.A. Munitz și P. Endean, 1996, p. 48.
13. R. Knecht, *Francis I*, Cambridge, 1982, pp. 248–252.
14. R. Knecht, *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I*, Cambridge, 1996.
15. T. Becon, *Prayers and Other Pieces*, ed. J. Ayre, Cambridge, 1844, pp. 261, 270.
16. J. Foxe, *Acts and Monuments*, ed. J. Pratt, 8 volume, 1870, vol. VI, p. 278. J. Fines, *A Biographical Register of Early English Protestants, 1522–1558*, 2 volume, Abingdon, 1981, vol. I, index alfabetic.
17. P.J. Winstone, *A History of the Church in Clapham*, revista registraturii din North Yorkshire, 29, 1982, p. 26. T. Rogers, *The Catholic Doctrine of the Church of England*, ed. J.J.S. Perowne, Cambridge, 1854, p. 284.
18. W.V. Bangert, *A History of the Society of Jesus*, a doua ediție, St. Louis, 1976, p. 97.
19. R.P. McBrien, *Lives of the Popes. The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, New York, 1997, p. 281.
20. Pentru mai multe informații despre contextul în care se încadrează aceste evenimente de la Paris vedeți L. Taylor, *Heresy and Orthodoxy in Sixteenth Century Paris*, Leiden, 1999, pp. 113–125 și A. Sutcliffe, *Paris. An Architectural History*, New Haven, Connecticut, 1993, capitolele 1 și 2.
21. O'Malley, *The First Jesuits*, p. 29.
22. T.J. Campbell, *The Jesuits 1534–1921*, 1921, p. 31.
23. T. Griesinger, *The Jesuits*, 1903, p. 2.

24. J.H. Pollen, ed., *The Memoirs of Father Robert Persons*, CRS Miscellanea 2, registrele Societății Catolice, vol. II, 1906, pp. 187–188.
25. C. de Beaumont du Repaire, *Instruction Pastorale...*, Paris, 1829, pp. III–IV.
26. O'Malley, *The First Jesuits*, p. 16.
27. P. Van Dyke, *Ignatius Loyola. The Founder of the Jesuits*, Port Washington, New York, 1986, pp. 296–297.
28. P. Van Marnix von Sant Aldegande, *The Bee-hive of the Romishe Church*, traducere de G. Gilpin, 1580, p. 353.
29. L. Hicks, *Letters and Memorials of Father Robert Persons*, vol. I, registratura Societății Catolice, 39, 1942, p. 120.
30. *All is not gold that glisters*, 1648, p. 13.
31. D. Owen, *The Puritan turn'd Jesuit*, 1652, A3.
32. J. Brooks, *A sermon very notable*, 1553, B2v.
33. J.N. Tylenda, *Jesuit Saints and Martyrs*, Chicago, 1998, pp. 155–156.
34. H. Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, 7 volume, 1877–1884, vol. I, pp. 339–346.
35. A. Walsham, *Church Papists. Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, 1996.
36. K. Noreen, *Ecclesiae militantis triumphi: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation*, *Sixteenth Century Journal*, 29, 1998, p. 695.
37. J.H. Pollen, ed., *The Memoirs of Father Robert Persons*, CRS Miscellanea 4, registrele Societății Catolice, vol. IV, 1907, p. 45.
38. E. Towers, *The Opening Years of the Venerable English College*, Roma, *Ushaw Magazine*, 20, 1910, pag. 29–30.
39. L. Taylor, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, Oxford, 1992, p. 218.
40. F.J. McGinness, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton, New Jersey, 1995, pp. 38–39.
41. C.F. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1999, p. 272. H. Kamen, *Spain in the Later Seventeenth Century, 1665–1700*, 1980, p. 180.
42. O'Malley, *The First Jesuits*, p. 268.
43. L. Châtellier, *Les jésuites et l'ordre social* apărut în L. Giard și L. de Vaucelles, ed., *Les jésuites à l'âge baroque, 1540–1640*, Grenoble, 1996, p. 144.
44. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, p. 94. Tot iezuiții au editat și vasta lucrare *Acta Sanctorum*, proiect început în 1623 în Belgia, care a contribuit la contrabalansarea legendelor și scrierilor apocrife din hagiografia catolică.

45. A.L. Martin, *Plague? Jesuit Accounts of Epidemic Disease in the Sixteenth Century*, Kirksville, Missouri, 1996, p. 110.
46. R. Brendt, *Petrus Canisius. Humanist und Europäer*, Berlin, 2000.
47. M.L. Rodén, *Queen Christina of Sweden, Spain and the Politics of the Seventeenth Century Papal Court*, apărut în E.M. Ruiz și M. de Pazzis Pi Corrales, *Spain and Sweden in the Baroque Era, 1600–1660*, Puertollano, 2000, pp. 783–800.
48. G. Huppert, *Public Schools in Renaissance France*, Urbana, Illinois, 1984, p. 107.
49. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 volume, Freiburg, 1907–1928, vol. I, pp. 337–338.
50. E.I. Hogan, *Distinguished Irishmen of the Sixteenth Century*, 1894, pp. 789–794.
51. G. Parker, *The Thirty Years War*, 1987, pp. 67–68, 128; R. Bireley, *Religion and Politics in the Age of Counterreformation*, Chapel Hill, Carolina de Nord, 1981.
52. Consultați, de exemplu, J.W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, 2000.
53. W. Crashaw, *The Besspotted Jesuite*, 1641, A3.
54. W. Crashaw, *Loyola's Disloyalty*, 1643, Introducere.
55. R. Mousnier, *The Assassination of Henry IV: the Tyrannicide Problem and the Consolidation of the French Absolute Monarchy in the Early Seventeenth Century*, traducere de J. Spencer, 1973, pp. 217–224.
56. Se poate observa o schimbare de perspectivă în Claude Sutto, *Le père Louis Richeome et le nouvel esprit politique des jésuites français XVIe–XVIIe s.*, precum și în Demerson, *Parmi les hommes*, pp. 175–184.
57. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, 1994, p. 237.
58. J. Lough, *France Observed in the Seventeenth Century by British Travellers*, Stocksfield, 1984, p. 188. Membriilor Societății li se interzicese în mod oficial să participe la procesiuni încă din 1576.
59. E. Coffin, *A True Relation of the Last Sickness and Death of Cardinal Bellarmine*, St. Omer, 1623, pp. 389–406. J. Brodrick, *Robert Bellarmine, Saint and Scholar*, 1961, carte care reprezintă cel mai detaliat studiu publicat în engleză despre viața cardinalului.
60. W. Whitaker, *A disputation on Holy Scripture against the papists, especially Bellarmine and Stapleton*, editată și tradusă de W. Fitzgerald, Cambridge, 1849, pp. 3–6.
61. Owen, *The Puritan turn'd Jesuite*, p. 33.

62. Bellarmine sugerează că autoritatea temporară a papei, dreptul său de a interveni în anumite situații, se exercita indirect, el fiind îndreptățit să se implice doar atunci când acțiunile unui conducător de țară ar fi amenințat credința poporului său. În ciuda acestei opinii susținute de Bellarmine, teoria sa a fost criticată de unii pe motiv că papa avea o prea mare putere, în vreme ce alții susțineau că ar fi avut prea puțină.

2. „O lume nu e de ajuns“

1. Citat în A.G. Dickens și J. Tonkin, *The Reformation in Historical Thought*, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 97.
2. *The Jesuit Libel Case: Father Bernard Vaughan*, 1902, p. 6.
3. A. Olearius, *The Voyages and Travels of the Ambassadors sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia*, 1662, passim.
4. L. Giard, *Le devoir d'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir* în L. Giard, *Les jésuites à la Renaissance*, Paris, 1995, p. XIX.
5. G.E. Ganss, *The Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis, Mississippi, 1970, pp. 292–293.
6. Ganss, *Constitutions*, p. 176.
7. F. Edwards, *The Elizabethan Jesuits of Henry More*, 1981, p. 31.
8. M.R. O'Connell, *Thomas Stapleton and the Counter-Reformation*, New Haven, Connecticut, 1964, p. 41.
9. Ganss, *Constitutions*, pp. 86, 88, 125, 127, 129.
10. Whitaker, *A Disputation on Holy Scripture*, p. 4.
11. Vezi G. Switek, *Der Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten*, în M. Sievernich și G. Switek, ed., *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg, Basel și Viena, 1990, pp. 204–232.
12. J. Donne, *Pseudo-martyr: wherein out of certain propositions and gradations, this conclusion is evicted, that those which are of the Romane religion in this Kingdom, may and ought to take the Oath of Allegiance*, ed. A. Raspa, Montréal, 1993, p. 106.
13. O'Malley, *The First Jesuits*, p. 68.
14. H. Phillips, *Church and Culture in Seventeenth-Century France*, Cambridge, 1997.
15. Pentru a afla mai multe despre îngrijorarea față de neglijarea dimensiunii spirituale a Societății lui Isus, vezi M. de Certeau, *La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva*, în *Les Jésuites. Spiritualité et activités*, Paris, 1974, pp. 61–65.

16. B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, în Giard, *Baroque*, p. 177.
17. C.M. Burgaleta, *José de Acosta, 1540–1600, His Life and Thought*, Chicago, 1999, pp. 6–8.
18. L. Châtellier, *The Europe of the Devout. The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge, 1989, pp. 52–53.
19. A. Ziggelaar, *François de Aguilon 1567–1617, Scientist and Architect*, Roma, 1983.
20. R. Pörtner, *The Counter-Reformation in Europe: Styria 1580–1630*, Oxford, 2001, p. 103.
21. M.R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*, Ithaca, New York, 1992, pp. 66–69.
22. J. Duminuco, *The Jesuit Ratio Studiorum, 400th Anniversary Perspectives*, New York, 2000.
23. Problemele legate de natura educației iezuite, legătura ei cu idealurile umaniste, gradul în care ea presupunea o întoarcere la clasicism (tinzând mai mult înspre informare decât înspre formare practică), toate acestea generează încă intense dezbateri. Vezi A. Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam, 1986; J.C. Olin, *Erasmus and Ignatius Loyola*, în *Six Essays on Erasmus*, New York, 1979; A.P. Farrell, *The Jesuit Code of Liberal Education*, Milwaukee, 1938.
24. W.H. McCabe, *An Introduction to the Jesuit Theater*, St. Louis, 1983, p. 20.
25. J. Donne, *Ignatius his Conclave: an edition of the Latin and English Texts*, ed. T.S. Healy, Oxford, 1969, p. XXXII. R. Bireley, *Les jésuites et la conduite de l'état baroque* în Giard, *Baroque*, p. 229, 232.
26. L. Lazar, *The First Jesuit Confraternities and Marginalized Groups in Sixteenth Century Rome* în N. Terpstra, ed., *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, 2000, pp. 132–149. O prezentare detaliată a congregațiilor Fecioarei Maria se găsește în Châtellier, *Europe of the Devout*.
27. J.D. Selwyn, *Schools of Mortification: Theatricality and the Role of Penitential Practice in the Jesuits' Popular Missions*, în K.J. Lualdi și A.T. Thayer, ed., *Penitence in the Age of Reformation*, Aldershot, 2000, pp. 201–221.
28. B. Dompnier, *Les jésuites et la dévotion populaire. Autour des origines du culte de Saint Jean François-Regis, 1646–1676*, în Demerson, *Parmi les hommes*, p. 295–308.
29. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. LXV, p. 14; vol. LXVII, p. 321; vol. LXVIII, p. 37, 94.

30. A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, 1926, p. 546.
31. Iezuiții nu ezitau nicidecum să-și apere autoritatea. Vezi A.T. Wilson, ed., *History of the Missions of the Fathers of the Society of Jesus established in Persia*, Hertford, 1925, p. 5.
32. T. Worcester, *Seventeenth Century Cultural Discourse. France and the Preaching of Bishop Camus*, Berlin/New York, 1999, p. 51. Despre Coton, care nu era nici el un sfânt, se credea că avea o influență mare asupra lui Henric al IV-lea, care era disprețuit în anumite cercuri. Vezi J.-C. Dhôtel, *Histoire des jésuites en France*, Paris, 1991, p. 26.
33. Vezi O. Hufton, *Altruism and Reciprocity. The Early Jesuits and Their Female Patrons*, *Renaissance Studies*, 15, 2001, pp. 328–353.
34. A.L. Fisher, *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolas Bobadilla*, *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 10, 1979, pp. 397–431. G. Lewy, *The Struggle for Constitutional Government in the Early Years of the Society of Jesus*, în *Church History*, 29, 1960, pp. 141–160.
35. Scaglione, *Liberal Arts*, p. 62.
36. G.R. Dimler, *The Imago Primi Saeculi: Jesuit Emblems and the Secular Tradition*, în *Thought, A Review of Culture and Ideas*, 56, 1981, pp. 435, 438.
37. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XVIII, pp. 63–77.

3. „Peste vastele întinderi de apă“

1. *The Palme of Christian Fortitude. Or the Glorious Combats of Christians in Japonia*, St. Omer, 1630, prefață.
2. D. Bouhours, *The Life of Saint Francis Xavier*, traducere de J. Dryden, 1688, pp. 1–2.
3. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 volume, 1923–1958, vol. VII, p. 568.
4. P.C. Reilly, *Athanasius Kircher: A Master of a Hundred Arts, 1602–1680*, Wiesbaden/Roma, 1974, p. 179.
5. S.J. Gould, *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, 2001, textul de pe copertă.
6. J.F. Keysler, *Travels through Germany, Bohemia, Hungary, Switzerland, Italy and Lorrain. Giving a true and just description of the present state of those countries*, 4 volume, 1760, vol. II, pp. 174–176.
7. S.J. Harris, *Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge* în O'Malley, *The Jesuits*, pp. 220–221.

8. G.J. Bender, *Angola under the Portuguese*, 1978, p. 62.
9. J. Correia-Afonso, *Letters from the Mughal Court. The First Jesuit Mission to Akbar, 1580–1583*, Anand, 1980, pp. 38–43.
10. Vezi, de exemplu, D.E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, 1994.
11. N.P. Cushner, *Lords of the Land. Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600–1767*, Albany, New York, 1980, p. 30.
12. Reilly, *Kircher*, pp. 147–148.
13. D. Block, *Mission Culture on the Upper Amazon*, Lincoln, Nebraska, 1994.
14. De exemplu, G. Schurhammer, *Xavieruslegenden und Wunder kritisch untersucht*, în *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 32, 1963, pp. 179–192.
 În timp ce Societatea pleda pentru canonizarea lui Loyola, acesta a adus în discuție o chestiune mai interesantă: care anume din faptele sale ar fi putut fi considerat de domeniul miraculosului? Pentru mai multe informații despre acest aspect, vezi F.R. Guettée, *Histoire des jésuites, composée sur documents authentiques en partie inédits*, 3 volume, Paris, 1858–1859, vol. I, p. 99.
15. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. VIII, p. 195, vol. XLII, p. 127.
16. Tylanda, *Jesuit Saints and Martyrs*, 72, pp. 99–101, 142–144. În cinstea lui Kino au fost ridicate trei statui comemorative: în Tucson, Arizona (principală zonă în care și-a desfășurat activitățile misionare), în Magdalena, Mexic (unde a murit) și în Segno, Italia (orașul său natal).
17. G. Edmundson, *Journal of the Troubles and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686 and 1723*, Societatea Hakluyt, serie nouă, 51, 1922, pp. 60, 66.
18. J. Brodrick, *Saint Francis Xavier 1506–1552*, 1952, p. 286.
19. C.W. Polzer, *Kino on People and Places* în C. Chapple, ed., *The Jesuit Tradition in Education and Missions*, 1993, p. 234.
20. Ganss, *Constitutions*, pp. 79–80.
21. O'Malley, *First Jesuits*, p. 55. Vezi T.V. Cohen, *Sociologie de la croyance. Jésuites au Portugal et en Espagne, 1540–1562*, în Demerson, *Parmi les hommes*, pp. 24–25. O statistică a activităților celor care s-au alăturat Ordinului: în jur de 40% dintre ei au dorit să fie misionari în Indii, dintre care 25% au dat dovadă de un real entuziasm, iar 10% au renunțat la activitatea de misionar din motive de sănătate sau din pricina lipsei unei formări profesionale. De asemenea, vezi și Cohen, *Why the Jesuits Joined, 1540–1600*, în *Historical Papers*, Asociația Canadiană de Istorie, 1974, pp. 237–258 și A.L. Martin, *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France*, Ithaca, New York, 1988.
22. J.P. Donnelly, *Jacques Marquette, 1637–1675*, Chicago, 1985, p. 17.
23. J. Brodrick, *The Progress of the Jesuits, 1556–79*, 1946, pp. 207–208.

24. Vezi T. McCoog, eseul *Sixteenth Century* în *Journal*, 18, 1987, pp. 462–463.
25. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. VIII, p. 167.
26. J.T. Axtell, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford, 1985, p. 78.
27. *Palme of Christian Fortitude*, prefață.
28. J.P. Donnelly, *Antonio Possevino's Plan for World Evangelisation*, în J.S. Cummins, ed., *Christianity and Missions, 1450–1850*, Aldershot, 1997, pp. 55–56.
29. Tylanda, *Jesuit Saints and Martyrs*, pp. 70–72, 387–391. J.P. Ronda, *We are well as we are. An Indian Critique of the Seventeenth Century Christian Missions*, în *William and Mary Quarterly*, 34, 1977, pp. 66–82. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XIV, p. 51, vol. VII, p. 56.
30. B. Prasad, *History of Jahangir*, Allahabad, 1930.
31. P.A. Cohen, *The Anti-Christian Tradition in China*, în *Journal of Asian Studies*, 20, 1960, p. 171. H.W. Bowden, *American Indians and Christian Missions. Studies in Cultural Conflict*, Chicago, 1981, p. 82.
32. Elison, *Deus Destroyed*, p. 321.
33. C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Manchester, 1993, pp. 58–64.
34. M. Conte-Helm, *The Japanese and Europe. Economic and Cultural Encounters*, 1996, p. 3.
35. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XXXVI, p. 111, vol. XXX, p. 151, vol. XLVII, p. 293, vol. XLVIII, p. 223, vol. XXXII, p. 65, vol. XXX, p. 149, vol. XLV, p. 125, vol. XLIX, p. 155, vol. XXXIV, p. 37, vol. XLVII, p. 221, vol. XLIII, p. 27, vol. XXXV, p. 29.
36. B. Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve. The Male Homosexual Tradition in China*, Berkeley, California, 1990, p. 2.
37. L. Le Comte, *Memoirs and observations topographical, physical, mathematical, mechanical, natural, civil, and ecclesiastical. Made in a late journey through the empire of China, and published in several letters*, 1967, prefață, pp. 59, 64, 95–100, 123, 126, 128. Despre Le Comte, vezi și M. Lazard, *Les tribulations d'un jésuite en Chine: Le père Le Comte et la conversion*, în Demerson, *Parmi les hommes*, pp. 351–361.
38. W. Wright, *A Briefe Relation of the Persecution lately made against the Catholike Christians in the Kingdome of Japonia*, St. Omer, 1619, pp. 21–23.
39. Elison, *Deus Destroyed*, p. 16.
40. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, 1993.

41. D.E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985.
42. C.E. Ronan, ed., *East Meets West. The Jesuits in China, 1582–1773*, Chicago, 1988.
43. C. Pagani, *One Continuous Symphony: Automata and the Jesuit Mission in Qing, China*, în B.H.K. Luk, ed., *Contacts between Cultures. Eastern Asia: History and Social Sciences*, Lampeter, 1992, pp. 279–284.
44. A. Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Berkeley, California, 1942, pp. 79–101. Alți directori ai oficiului pentru astronomie au fost: Kilian Stumpf (1711–1720), Ignățiu Koeqler (1720–1746) și Augustin von Hallerstein (1746–1774).
45. J. Waley-Cohen, *God and Guns in Eighteenth-Century China: Jesuit Missionaries and the Military Campaigns of the Qianlong Emperor 1736–1795*, în Luk, ed., *Contacts between Cultures*, pp. 94–99, J. Spence, *The China Helpers. Western Advisers in China, 1620–1960*, 1969.
46. J.S. Cummins, *Two Missionary Methods in China: Medicants and Jesuits*, în V. Sánchez, ed., *España en Extremo Oriente*, Madrid, 1979, pp. 103–104.
47. P.M. D'Elia, *Galileo in China*, Cambridge, Massachusetts, 1960, p. 21.
48. Alden, *Making of an Enterprise*, p. 56.
49. Le Comte, *Memoirs*, p. 124.
50. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XIX, p. 39.
51. M. Pomeldi, *Beyond Unbelief: Early Jesuit Interpretations of Native Religion*, în *Studies in Religion*, 16, 1987, pp. 275–287.
52. B. Keen, ed., *Latin American Civilisation, History and Society, 1492 to the Present*, ediția a cincea, 1991, p. 204.
53. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. I, p. 173.
54. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. VIII, p. 173.
55. J.P. Ronda, *The European Indian: Jesuit Civilisation Planning in New France*, în *Church History*, 41, 1972, pp. 385–395. Pentru relații ale acestei dezbateri vezi A. Pagden, *The Fall of Natural Man, the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, 1982.
56. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XVI, pp. 63, 77–83.
57. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XXVI, p. 282.
58. H. Hosten, *Father Nicholas Pimenta*, în *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, serie nouă, 23, 1927, p. 68.

4. „Uneori cu vorba dulce, alteori cu sabia “

1. T. Middleton, *A Game at Chess*, ed. T.H. Howard-Hill, Manchester, 1993, p. 11.
2. Imaginea din D. Bartolli, *Dell'istoria della Compagnia di Giesu l'Asia*, 1657–1663 este reprodusă în D. Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540–1750*, Stanford, California, 1996, p. 38.
3. Lockman, *Travels*, XII.
4. S. Purchas, *Purchas his pilgrimage, or Relations of the world and the religions observed in all ages and places discovered, from the Creation unto this present*, 1617, pp. 5, 14, 19.
5. A. Kircher, *China Illustrata*, redactare și traducere de Charles D. Van Tuyl, Muskogee, Oklahoma, 1987, p. 98.
6. Purchas, *Purchas his pilgrimage*, pp. 14–16.
7. M. Geddes, *The History of the Church of Malabar, from the time of its being first discover'd by the Portuguezes in the year 1501*, 1694, p. 74.
8. L. de Camoes, *The Lusiad: Or, the Discovery of India*, traducere de W.J. Mickle, 1798, p. 1.
9. D. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Vol. I, Chicago, 1965.
10. M. Trudel, *The Beginnings of New France, 1524–1663*, Toronto, 1973, pp. 9–10.
11. P. Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492–1640*, Cambridge, 1995, p. 69.
12. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. I, p. 55.
13. Purchas, *Purchas his pilgrimage*, p. 61.
14. J. Metzler, *Foundation of the Congregation de Propaganda Fide by Gregory XV*, în Metzler, ed., *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, Volume 1.1 1622–1700*, Roma, 1971, pp. 79–111.
15. Neill, *Christianity in India*, pp. 156–157.
16. Despre Priber, vezi K. Mellon Jr., *Christian Priber's Cherokee Kingdom of Paradise*, în *Georgia Historical Quarterly*, 57, 1973, pp. 319–333.
17. Eliot, *Deus Destroyed*, p. 87.
18. E. Sanceau, *Knight of the Renaissance. D. Joao de castro. Soldier, Sailor, Scientist, and Vice-Roy of India 1500–1548*, 1949, p. 108.
19. Vezi F. Goldie, *The First Christian Mission to the Great Mogul; or, The Story of Blessed Rudolf Acquaviva, and of his four companions in martyrdom*, Dublin, 1887. T.R. de Souza, *Why Cuncolim Martyrs? A historical reassessment* în T.R. de Souza și C.J. Borges, ed., *Jesuits in India in Historical Perspective*, Macao, 1992, pp. 35–47.

20. C.R. Boxer, *A Note on Portuguese Missionary Methods in the East*, în *Ceylon Historical Journal*, 10, 1965, pp. 77–90.
21. C.R. Boxer, *A Great Luso-Brazilian Figure*, 1957. E.B. Burns, ed., *A Documentary History of Brazil*, 1966, pp. 82–89.
22. Neill, *Christianity in India*, p. 97.
23. T. Cohen, *Who Is My Neighbour? The Missionary Ideals of Manuel da Nóbrega*, în J. Gagliano și C.E. Ronan, ed., *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit Chroniclers, Geographers, Educators and Missionaries in the Americas, 1549–1767*, Roma, 1997, p. 216.
24. B. Blum, *Luis de Valdivia. Defender of the Araucanians*, în *Mid-America*, 24, 1942, pp. 109–137.
25. P. Caraman, *The Lost Paradise. An Account of the Jesuits in Paraguay 1607–1768*, 1975.
26. S. MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, New Jersey, 1991, pp. 263–264.
27. P.A. Goddard, *Converting the Savage: Jesuits and Montagnais in Seventeenth-Century New France*, în *Catholic Historical Review*, 84, 1998, pp. 119–139.
28. *The Travels of Several Learned Missionaries of the Society of Jesus into Divers Parts of the Archipelago, India, China and America*, 1713, A3.
29. Elison, *Deus Destroyed*, p. 31.
30. Neill, *Christianity in India*, pp. 305–307.
31. J.G. Shea, *Discovery and Exploration of the Mississippi Valley*, New York, 1852, p. 22.
32. V. Cronin, *A Pearl to India. The Life of Roberto de Nobili*, 1959.
33. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. V, p. 105.
34. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. VII, p. 177.
35. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. X, p. 1. Despre importanța darurilor în cultura Huron vezi H.W. Bowden, *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict*, Chicago, 1981, pp. 66–67.
36. Axtell, *The Invasion Within*, p. 80. G.H. Dunne, *Generation of Giants*, 1962, pp. 4–14.
37. P.A. Rule, *The Confucian Interpretation of the Jesuits*, în *Papers on Far Eastern History*, 6, 1972, pp. 1–61.
38. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XXII, p. 169.
39. Bowden, *American Indians*, pp. 86–87.
40. A. Métraux, *Jesuit Missions in South America*, în J.H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, vol. V, New York, 1963, pp. 645–654.

41. Witek, *Controversial Ideas in China*, pp. 110–115. J.S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarette 1618–1686*, Hakluyt Society, 1960, XLIII.
42. X. Rajamanickam, *The Newly Discovered Informatio of Robert de Nobili*, în *AHSI*, 39, 1970, pp. 229–230, 237.
43. D.E. Mungello, *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, Nettetal, 1994.
44. H.J. Coleridge, ed., *The Life and Letters of Saint Francis Xavier*, 2 volume, 1890, vol. II, p. 67.
45. Diffie și Winius, *Foundations of the Portuguese Empire*, p. 258.
46. Shea, *Discovery*, pp. 22–23.
47. Coleridge, *Life and Letters*, vol. I, p. 152.
48. C.R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion 1440–1770*, Baltimore, 1978, p. 100.
49. Wright, *Briefe Relation*, p. 78.
50. *Palme of Christian Fortitude*, prefață.
51. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XVII, p. 16, vol. VII, p. 39, vol. X, p. 89.
52. J.E. Sherman, *The Nature of Martyrdom. A Dogmatic and Moral Analysis. According to the Teachings of St. Thomas Aquinas*, Paterson, New Jersey, 1942, p. 61.
53. J. Donne, *Biathanatos*, ed. E.W. Sullivan, Newark, 1984, p. 61.
54. *True Relation...* Ogilvie, p. 33.
55. R. Bristow, *A Briefe Treatise of divers plain and sure wayes*, Anvers, 1599, pp. 73–73v.
56. T. Reef, *In the Shadow of the Saints: Jesuit Missionaries and their New World Narratives*, în *Romance Philology*, 53, 1999, pp. 165–181.
57. G. Laflèche, *Les jésuites de la Nouvelle France et le mythe de leurs martyrs*, în Demerson, *Parmi les hommes*, pp. 35–43.
58. Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. XXXIII, p. 89.

5. „Rapsodia defăimării“

1. Thorpe, *Notes*, M21a, p. 10.
2. Din *Occasional Letters on the Present Affairs of the Jesuits in France*, 1763, p. 95.
3. *St. Ignatius' Ghost, Appearing to the Jesuits*, 1700, pp. 9–10.
4. T. Goodwin, *Aggravation of Sinne, and Sinning against Knowledge and Mercie*, 1643, p. 4.
5. J. Gee, *The Foot out of the Snare: with a detection of sundry late practices and impostures of the priests and jesuits in England*, 1624, p. 2.
6. St. Vincent, *The waie home to Christ*, traducere de J. Proctor, 1556, C5v.

7. H. Ainsworth, *Counterpoysion. Considerations touching the points in difference between the Godly... and the seduced brethren*, 1642, 3v; Gee, *The Foot out of the Snare*, p. 2.
8. *Trust a papist and trust the devil*, 1642, p. 4.
9. *Jesuitical policy and iniquity exposed: a view of the constitution and character of the Society of Jesus*, Glasgow, 1831, p. 14.
10. J. Wadsworth, *The Memoires of Mr. James Wadsworth, a Jesuit that recanted*, 1679, p. 51.
11. J. Jingle (pseudonim), *Spiritual Fornication. A Burlesque Poem*, 1732, pp. 5–23.
12. *The Wanton Jesuit; Or, Innocence Seduced*, 1732, II.i.
13. T. Smolett, *The Adventures of Peregrine Pickle*, Oxford, 1936, p. 699.
14. *The Wanton Jesuit; Or, Innocence Seduced*, 1732, I, i.
15. Vezi S. Haliczzer, *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, Oxford, 1996.
16. *The Wanton Jesuit; Or, Innocence Seduced*, 1732, I, i.
17. *A Further Discovery of the Mystery of Jesuitisme*, 1658, pp. 22–23, 28, prefață.
18. *A discoverie of the most secret and subtile practises of the Jesuites*, 1610, A1-B1.
19. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, p. 532.
20. *The Doctrines and Practices of the Jesuits*, 1759, p. 41.
21. *Authentic Memoirs of the Exquisitely Villanous Jesuit, Father Richard Walpole*, 1733, p. 13. Vezi și F. Edwards, *Sir Robert Cecil, Edward Squier and the Poisoned Pommel*, în *Recusant History*, 25, 2001, pp. 377–414. M. Murphy, *St. George's College, Seville 1592–1767*, registratura Societății Catolice, 73, 1992, p. 11.
22. Crashaw, *Bespotted Jesuit*, p. 43.
23. Gee, *Foot out of the Snare*, p. 44.
24. *A True Relation of the Proceedings against John Ogilvie*, Edinburgh, 1615, pp. 5–6.
25. A. Hopper, *The Popish Army of the North. Anti-Catholicism and Parliamentary Allegiance in Civil War Yorkshire, 1642–1646*, în *Recusant History*, 25, 2000, p. 15.
26. *The Jesuits Character; or, a description of the wonderful birth, wicked life and wretched death of a jesuit*, 1642, A2r.
27. M. de Waele, *Pour la sauvegarde du roi et du royaume. L'expulsion des jésuites de France à la fin des guerres de religion*, în *Canadian Journal of History*, 29, 1994, p. 267. *Pyrotechnica Loyolana. Ignatian fire-works, or the fiery Jesuit's temper and behaviour*, 1667, pp. 122–123.
28. *The Doctrines and Practices*, 39.

29. *The Doctrines and Practices*, 20.
30. Vezi, de exemplu, *A Brief Account of the Rebellions and Bloodshed Occasioned by the Anti-Christian Practices of the Jesuits and other Popish Emissaries in the Empire of Ethiopia*, 1679.
31. A.L. Martin, *The Jesuit Mystique*, în *Sixteenth Century Journal*, 4, 1973, pp. 31–40.
32. J. Wadsworth, *Memoirs*, p. 54.
33. T. McCoog, *Laid Up Treasure: The Finances of the English Jesuits in the Seventeenth Century*, în W.J. Sheils și D. Wood, ed., *The Church and Wealth. Studies in Church History*, 24, Oxford, 1987, p. 258.
34. *The Doctrines and Practices*, 18.
35. J. Gerard, *The Secret Instructions, Monita Secreta, of the Jesuits*, 1901.
36. *The Jesuits Character*, A2v.
37. Crashaw, *Bespotted Jesuit*, p. A4.
38. *The Jesuit Discovered, Or, A Brief Disclosure of the Policies of the Church of Rome*, Londra, 1659, pp. 1–3.
39. H.I. Roper, *The Jesuits*, 1848, p. 13.
40. J. Wadsworth, *Memoirs*, p. 50.
41. T. Morton, *A full satisfaction concerning a double Romish Iniquitie: hainous Rebellion, and more than heathenish Aequivication*, 1606, (scrisoare), A3v, A4r, (partea a treia), pp. 49, 55. A. Jonsen și S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, California, 1988, p. 205.
42. Citat în H.J. Sieben, *Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trent, dritte Sitzungsperiode 1562/1563*, în *Ignatianisch*, p. 239.
43. *The popish courant*, 1714, p. 1.
44. W.F. Leith, *Narratives of the Scottish Catholics*, Edinburgh, 1885, p. 227.
45. P. Caraman, ed., *John Gerard. The Autobiography of an Elizabethan*, 1951, p. 9.
46. B. Basset, *The English Jesuits from Campion to Martindale*, 1967, pp. 41–43.
47. Hicks, ed., *Letters and Memorials of Father Robert Persons*, p. 331.
48. *Cobbet's Complete State Trials*, 1809, vol. I, p. 1 059.
49. P.J. Holmes, ed., *Elizabethan Casuistry*, Registratura catolică, 67, 1981, 72.
50. P. Caraman, ed., *John Gerard. The Autobiography of an Elizabethan*, 1951, p. 9.
51. A. Lloyd Moote, *Louis XIII, the Just*, Berkeley, California, 1989, p. 243. M. Sanchez, *The Empress, the Queen and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain*, Baltimore, 1998, pp. 21–22.

52. J. Lynch, *The Hispanic World in Crisis and Change*, Oxford, 1992, pp. 360–365. R.T. Davies, *Spain in Decline 1621–1700*, 1957, p. 118.
53. T.E. Kaiser, *Madame de Pompadour and the Theatres of Power*, în *French History*, 19, 1996, p. 1 025
54. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholische Kirche*, Paderborn, 1965, vol. II, p. 179.
55. Vezi A. Douarche, *L'Université de Paris et les jésuites*, Paris, 1888.
56. *The Doctrines and Practices*, p. 58.
57. D.E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*, Lanham, MD, 1999, p. 48. Bangert, *History*, p. 99.
58. Hicks, ed., *letters and Memorials of Father Robert Persons*, p. 83.
59. *The Jesuit Discovered*, pp. 3–4.
60. Cushner, *Lords of the Land*, p. 69. H.W. Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico. Santa Lucia 1576–1767*, Stanford, California, 1980, pp. 176–186.
61. L. von Pastor, *The History of the Popes from the Close of the Middle Ages*, 40 de volume, Londra, 1891–1953, vol. XXXVII, p. 33.
62. W. Paterson, *The Great Jesuit Plot of the Nineteenth Century*, Edinburgh, 1894, p. 20.
63. Donne, *Pseudo-Martyr*, pp. 106–108.
64. *The Policy of the Jesuits*, 1658, B1v-B2r.
65. J.P. Donnell, *The Jesuit College at Padua. Growth, Suppression, Attempts at Restoration: 1552–1606*, în *AHSI*, 51, 1982, pp. 45–79.
66. O referire la aceste scrieri se găsește în P. Milward, *Religious Controversies of the Elizabethan Age*, 1977, pp. 116–126.
67. W. Watson, *A sparing discoverie of our English Iesuits*, 1601, prefață, pp. 11–12. Vezi și P.E. McCullough, *Sermons at Court. Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*, Cambridge, 1998, p. 123.
68. H.O. Evennett, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge, 1930, pp. 57–62.
69. Squire, *Authentic Memoirs*, p. 23.
70. H.M. Goodpasture, ed., *Cross and Sword. An Eyewitness History of Christianity in Latin America*, Maryknoll, New York, 1989, pp. 30–32.
71. *A Journal of all the Proceedings between the Jansenists and the Jesuits*, 1969, A2.
72. *Mémoires du père René Rapin*, 3 volume, ed. Léon Aubinau, Lyon, 1865, I.i.
73. Ediția studiată de autor, cuprinzând scrisorile respective, este: H.F. Stewart, ed., *Les lettres provinciales de Blaise Pascal*, Manchester, 1920.

74. Vezi, de exemplu, J. Viner, *Secularizing Tendencies in Catholic Social Thought from the Renaissance to the Jansenist-Jesuit Controversy*, în *History of Political Economy*, 10.1, 1978, p. 142.
75. L. Ceyssens, *Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'anti-jansénisme*, în *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 88, 1993, pp. 108–130. *L'anti-jansénisme à la court de Madrid au tournant des XVIIe–XVIIIe siècles*, în *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 94, 1999, pp. 15–29.
76. A. Auguste, *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, Paris, 1922, pp. 40–41.
77. F. Courtney, *English Jesuit Colleges in the Low Countries 1593–1794*, în *Heythrop Journal*, 4, 1963, p. 257.
78. *An Exposure of the Jesuits*, Cheltenham, 1828, p. 18.
79. *The Missionaries Arts Discovered*, 1688, A3.
80. L. Owen, *Speculum Jesuiticum*, 1632, p. 15.

6. „Iezuiții nu mai există“

1. M.P. Harney, *The Jesuits in History. The Jesuits of Jesus through Four Centuries*, New York, 1941, p. 345.
2. A. Carayon, *Les prisons du marquis de Pombal, ministre de S. M. le roi de Portugal, 1759–1777*, Paris, 1865, p. VII.
3. *A Faithful and Exact Narrative of the Horrid Tragedy... Lately Acted at Thorn, in Polish Prussia, by the Contrivances and Instigation of the Jesuits*, 1725, pp. 1–13; *The Speech of the Reverend Father, the Advocate for the Jesuits at Thorn*, Dublin, 1725. J. Kloczowski, *A History of Polish Christianity*, Cambridge, 2000, p. 134.
4. S. Sharp, *Letters from Italy, describing the customs and manners of that country, in the years 1765 and 1766. To which is annexed an admonition to gentlemen who pass the Alps in their tour through Italy*, Londra, 1767, pp. 43–46.
5. H. Turlerus, *The Traveiler of Jerome Turler*, 1575, p. 66.
6. C. Howard, *English Travellers of the Renaissance*, 1923, p. 73.
7. R. Ascham, *The Schoolmaster*, ed. de L. V. Ryan, Charlottesville, 1974, p. 67.
8. Sharp, *Letters from Italy*, pp. 50, 61, 69–70, 191, 194.
9. J.E. Barker, *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, New York, 1941. Articolul despre iezuiți, care denunța comportamente similare (tiranie, comploturi politice, înclinația către magia neagră), apare în vol. VIII al *Encyclopédie*, 1766.
10. Isaia, 49:6. Johnson, *Blood, Tears and Xavier Waters*, p. 198.

11. Despre originea termenului „Iluminism“, relativ nou-apărut, alături de *Aufklärung*, vezi J. Lough, *Reflections on Enlightenment and Lumières*, în *British Journal for Eighteenth Century Studies*, 8, 1985, pp. 1–15.
12. I. Disraeli, *Despotism. Or the Fall of the Jesuits, A Political Romance*, 1811, p. VIII.
13. C.S. Dessain, ed., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XII, 1961, p. 117.
14. J.N. Lorient, *Pombal, Choiseul et d'Aranda, ou l'intrigue des trois cabinets*, Paris, 1830, p. 1.
15. D. Francis, *Portugal 1715–1808. Joanine, Pombaline and Rococo Portugal as Seen by British Diplomats and Traders*, 1985.
16. *The proceedings and sentence of the spiritual Court of Inquisition of Portugal, against G. Malagrida, Jesuit, for heresy, hypocrisy, false prophecies, impostures, and various, other heinous crimes; together with the sentence of the lay court of justice*, 1762, p. 5. M. Cheke, *Dictator of Portugal*, 1938, pp. 152–157.
17. A. Weld, *The Suppression of the Society of Jesus in the Portuguese Dominions*, 1877.
18. K. Maxwell, *Pombal, Paradox of the Enlightenment*, Cambridge, 1995, p. 20.
19. *The Doctrines and Practices*, 1759, pp. 3–6, 68.
20. *L'apparition de la comète: preuve astronomique contre les jésuites*, Paris, 1759, pp. 7–19.
21. Vezi D.G. Thompson, *The Lavalette Affair and the Jesuit Superiors*, în *French History*, 10, 1996, pp. 206–239.
22. A. Gaubil, *Correspondance de Pékin 1722–1759*, ed. de R. Simon, Geneva, 1970, p. 858.
23. Vezi mai ales D. Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France 1757–1765*, New Haven, Connecticut, 1975. D. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791*, New Haven, Connecticut, 1996.
24. J. Swann, *Politics in the Parliament of Paris under Louis XV, 1754–1774*, Cambridge, 1995.
25. D.G. Thompson, *General Ricci and the Suppression of the Jesuit Order in France, 1760–1764*, în *Journal of Ecclesiastical History*, 37, 1986, pp. 426–441.
26. *Occasional Letters on the Present Affairs of the Jesuits in France*, 1763, pp. 125–126.
27. Beaumont du Repaire, *Instruction pastorale*, prefață.
28. *Occasional Letters*, pp. 4–7.

29. J. Lynch, *Bourbon Spain, 1700–1808*, Oxford, 1989.
30. M. Mörner, ed., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York, 1965.
31. Thorpe, M21a, p. 2.
32. M.R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*, Cambridge, 2001, p. 223.
33. Thorpe, M21a, pp. 1–3.
34. Thorpe, M24, p. 3.
35. J.A.M. Crétineau-Joly, *Clément XIV et les jésuites*, Paris, 1847.
36. T. O'Brien Hanley, ed., *The John Carroll Papers*, vol. I, Notre Dame, 1976, p. 27.
37. Thorpe, M23c, p. 1.
38. Thorpe, M23c, p. 49.
39. D'Alembert, *An Account of the Destruction*, p. 8.
40. *A Catalogue of the Most Eminently Venerable Relics of the Roman Catholic Church*, 1818, p. 8.
41. *An Exposure of the Jesuits*, Cheltenham, 1828, pp. 15–16.
42. F. de La Pillonière, *An answer to the Reverend Dr. Snape's accusation. By F. de La Pillonière, formerly a Jesuit, now living with the Bishop of Bangor*, 1717, p. 8.
43. Roper, *The Jesuits*, p. 10.
44. B.N. Schilling, *Conservative England and the Case against Voltaire*, New York, 1950, capitolul 13.
45. Vezi, de exemplu, F.A. Kafker, *The Encyclopedists as a Group*, Oxford, 1996, p. 163.
46. J. Hardy Jr., *French Jesuit Missions and the Enlightenment*, în *Bucknell Review*, 12, 1964, pp. 94–108.
47. M. Góngara, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge, 1975, pp. 228–229.
48. G. Tachard, *A relation of the voyage to Siam performed by six Jesuits*, 1685, pp. 1–27.
49. H. Woolf, *The Transits of Venus. A Study of Eighteenth Century Science*, Princeton, New Jersey, 1959, pp. 2–4, 126–133.
50. J. Cannon, *Samuel Johnson and the Politics of Hanoverian England*, Oxford, 1994, p. 22.
51. D.J. Greene, *The Politics of Samuel Johnson*, New Haven, Connecticut, 1960, p. 109. Johnson critică, de asemenea, și activitatea iezuiților în Etiopia, vezi L.J. Gold, *Johnson's Translation of Lobo*, în *Proceedings of the Modern Language Society of America*, 80, 1965, pp. 51–61.

52. J. Torbarina, *The Meeting of Bošković with Doctor Johnson*, în *Studia Romanica et Anglica Zagrabienia*, 13–14, 1967, p. 6. L.L. Whyte, ed., *Roger John Boscovich, FRS 1711–1787. Studies of his Life and Work*, 1961.
53. T.L. MacDonald, *Riccioli and Lunar Nomenclature*, în *Journal of the British Astronomical Society*, 27, 1967, pp. 112–117.
54. J. Gerard, *The Church versus Science*, 1905, p. 5.
55. W.G.L. Randles, *The Unmaking of Medieval Christian Cosmos*, Aldershot, 1999, pp. 92–94.
56. W. Wallace, *Galileo and his Sources. The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*, Princeton, New Jersey, 1984.
57. P.M. d'Elia, *Galileo in China. Relations through the Roman College between Galileo and the Jesuit Scientist-Missionaries*, Cambridge, Massachusetts, 1960. B. Szczesniak, *Notes on the Penetration of Copernican Thought in China*, în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 30–38.
58. R. Feldhay, *Galileo and the Church. Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge, 1995, p. 10. I. Kelter, *The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System*, în *Sixteenth Century Journal*, 26, 1995, pp. 273–283 — articol despre începutul mișcării iezuite împotriva lui Copernic.
59. Randles, *Cosmos*, p. 94.
60. G. Galilei, *Dialogue Concerning the Two World Systems*, traducere de S. Drake, Berkeley, California, 1953, p. 110.
61. J.L. Heilbron, *Electricity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Study of Early Modern Physics*, Berkeley, California, 1979, p. 110.
62. T.R. Ford, *Stranger in a Foreign Land: José Acosta's Scientific Realizations in Sixteenth-Century Peru*, în *Sixteenth Century Journal*, 29, 1998, p. 32.
63. R.R. Palmer, *The French Jesuits in the Age of Enlightenment. A Statistical Study of the Journal de Trévoux*, în *American Historical Review*, 45, 1939–1940, pp. 44–58. Despre introducerea matematicii printre disciplinele iezuite, vezi A. Meskens, *The Jesuit Maths School in Antwerp in the Early Seventeenth Century*, în *Seventeenth Century*, 12, 1997, pp. 11–22.
64. D. Sorkin, *Reform Catholicism and Religious Enlightenment*, în *Austrian History Yearbook*, 30, 1999, p. 201.
65. A. Cazes, *Un adversaire du Diderot et des philosophes*, în *Mélanges offerts par ses amis et ses élèves à M. Gustave Lanson*, 1922, pp. 235–249.
66. R. Trousson, *Deux lettres du P. Castel à propos du « Discours sur les Sciences et les Arts »*, în J. Pappas, ed., *Essays on Diderot and the Enlightenment in Honor of Otis Fellows*, Geneva, 1974, p. 293.

67. Roper, *The Jesuits*, p. 10.
68. Sf. Ambrozie, *On the Duties of the Clergy*, în *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, seria a doua, volumul X, 1896, p. 122.
69. S. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, Edinburgh, 1978. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, New Jersey, 1986. D. Noble, *A World without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science*, New York, 1992. M. Biagioli, *Jesuit Science between Texts and Contexts*, în *Studies in the History and the Philosophy of Science*, 25, 1994, pp. 637–646.
70. *A translation of the bull for effectual suppression of the order of jesuits*, 1774, p. 35.
71. Pastor, *History of the Popes*, vol. XXXVIII, p. 295.
72. Mariano Picón-Salas, *A Cultural History of Spanish America from Conquest to Independence*, Berkeley, California, 1962, pp. 137–138.
73. Thorpe, M21a, p. 6.
74. *The Bulls of Popes Clement XIV and Pius VII for the Suppression and Re-establishment of the Order of Jesuits*, 1815, p. 7.

7. „Încă pomeniți de multe popoare“

1. M. Thoman, *Der Ex-Jesuit*, 1774, p. 22.
2. *Relation de ce qui s'est passé entre l'un des éditeurs des documents... concernant la compagnie de Jésus et MM les rédacteurs du Journal des Débats*, Paris, 1827, p. 3.
3. C.S. Dessain, ed., *Letters and papers*, vol. XI, p. 275.
4. T.W. Allies, *Germany, Italy and the Jesuits*, 1872, p. 18.
5. C.F. Adams, ed., *The Works of John Adams*, vol. X, Boston, 1856, pp. 216–232.
6. *The Times*, 27 ianuarie 1815.
7. *Bulls of Clement*, p. 8.
8. *The Solemn mock-procession: or, the tryal and execution of the Pope and his ministers*, 1680.
9. F. Courtney, *English Jesuit Colleges in the Low Countries 1593–1794*, în *Heythrop Journal*, 4, 1963, p. 263.
10. D.A. Bellenger, *The French Exiled Clergy in the British Isles after 1765. A Historical Introduction and Working List*, Bath, 1986, p. 3.
11. H. Fouqueray, *Une victime des journées de septembre*, *Le père Lanfant*, în *Etudes*, 105, 1905, pp. 50–75.
12. D.M. Quynn, *The Art Confiscations of the Napoleonic Wars*, în *American Historical Review*, 50, 1944–1945, pp. 437–460.
13. F.J. Coppa, *The Modern Papacy since 1789*, 1998, p. 34.

14. A.J. Reinermann, *Metternich versus Chateaubriand: Austria, France and the Conclave of 1829*, în *Austrian History Yearbook*, 12, 1976, pp. 155–180.
15. *New catholic Encyclopedia*, vezi indexul alfabetic.
16. E. Bellasis, *Philotheus and Eugenia*, 1874, p. 3.
17. M.H. Seymour, *Mornings among the Jesuits at Rome*, 1850, pp. 155–156.
18. Scrisorile lui F.K. Amherst, în Arhivele Iezuiților din provinciile britanice, datele: 21 ianuarie 1860, 7 iunie 1862, 26 mai 1862.
19. Hanley, ed., *The John Carroll Papers*, vol. III, p. 351.
20. F. O'Reilly, *Stonyhurst and Angelo Secchi*, în *Stonyhurst Magazine*, 2000, pp. 28–34.
21. E. Sue, *The Wandering Jew*, ediția din 1990, pp. 73, 80, 387.
22. *Notes on the Wandering Jew, or the Jesuits and their Opponents*, Dublin, 1873, pp. IX–X, 100.
23. *Notes on the Wandering Jew*, pp. 13–14.
24. *Notes on the Wandering Jew*, pp. 17–18.
25. R.J. Ross, *The Kulturkampf and the Limitations of Power in Bismark's Germany*, în *The Journal of Ecclesiastical History*, 46, 1995, p. 614. Pentru mai multe istorisiri anti-iezuite, vezi B. Duhr, *Jesuiten-fabeln*, Freiburg im Breisgau, 1899.
26. *Notes on the Wandering Jew*, pp. 20–21. G. Cubitt, *The Jesuit Myth: Conspiracy, Theory and Politics in Nineteenth Century France*, Oxford, 1993.
27. G. de Bertier de Sauvigny, *The Bourbon Restoration*, Philadelphia, 1967, p. 382.
28. D.H. Pinkney, *The French Revolution of 1830*, Princeton, New Jersey, 1972, pp. 268–269.
29. J.S. MacCorry, *The Jesuit*, Edinburgh, 1853, p. 4.
30. A. Frogier de Ponlevoy, *Acts of the Captivity and Death of the Fathers P. Olivaint, L. Ducoudray, ... and A. de Bengy*, 1871.
31. M. Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair*, 1974, pp. 84–85. Louis Caperan, *L'anti-clericalisme et l'affaire Dreyfus 1897–1899*, Toulouse, 1948, p. 267.
32. J.C. Pitrat, *Americans Warned of Jesuitism*, New York, 1851, p. 13.
33. *Notes on the Wandering Jew*, pp. 14–16.
34. L. Beecher, *A Plea for the West*, New York, 1835, p. 148. Vezi J. George, *The Lincoln Writings of Charles P.T. Chiniquy*, în *Journal of the Illinois State Historical Society*, 69, 1976, pp. 17–25.
35. B.M. Smith, *Anti-Catholicism, Indian Education and Thomas Jefferson Morgan*, *Commissioner of Indian Affairs*, în *Canadian Journal of History*, 23, 1988, p. 227.

36. W. Paterson, *The Great Jesuit Plot of the Nineteenth Century*, Edinburgh, 1900, p. 12.
37. R. Baxter, *Jesuit Juggling. Forty Popish Frauds Detected and Disclosed*, New York, 1835, XII.
38. *Notes on the Wandering Jew*, p. 19.
39. W. Paterson, *The Great Jesuit Plot*, pp. 2, 3, 11.
40. *An Exposure of the Jesuits*, p. 3.
41. A. Close, *Jesuit Plots from Elizabeth to George V*, 1936, p. 15.
42. *The Confessor, A Jesuit Tale of the Times*, 1854, XI.
43. I.H. Elliot, *Russia, Poland and the Jesuits*, 1863, pp. 3–9.
44. *Jesuitical policy and iniquity*, p. 34.
45. W.H. Anderson, *The Jesuits*, 1880, p. 4.
46. *Annum Sacrum*, 1899.
47. *The Devotion to the Sacred Heart of Jesus*, Bruges, 1767, pp. 6–10.
48. *Devotion*, pp. 10, 16.
49. *Devotion*, pp. 42–43.
50. J.A. Keller, *The Sacred Heart*, 1898, 108ff. De-a lungul istoriei Societății lui Isus, iezuiți precum Loyola, Borgia sau Canisius au privit cu evlavie Sfânta Inimă, întocmai ca și Jean Eudes (care a primit educație iezuită) și vizionara Margaret Mary Alacoque, care a trăit în secolul al XVII-lea și care, de asemenea, a fost îndrumată spiritual și profesional de către iezuiți. Janseniștii însă nu erau de acord cu acest tip de devoțiune (care și-a făcut simțită influența și asupra ducilor de Toscana în secolul al XVIII-lea), numind-o „cardiolatrie”. În perioada tăinuirii Ordinului, fostul iezuit Peter John de Clorivière a pus bazele unei congregații care să păstreze spiritul Ordinului Iezuiților și pe care a numit-o Societatea Sfintei Inimi a lui Isus.
51. R. Jonas, *Anxiety, Identity and the Displacement of Violence during the Année Terrible: the Sacred Heart and the Diocese of Nantes 1870–1871*, în *French Historical Studies*, 9, 1975, p. 57. T.C.W. Blanning, *The Role of Religion in European Counter-Revolution*, în D. Beales și G. Best, ed., *History, Society and the Churches. Essays on the Honour of Owen Chadwick*, Cambridge, 1985, pp. 209–210.
52. R. Jonas, *Sacred Mysteries and Holy Memories. Counter-Revolutionary France and the Sacré Coeur*, în *Canadian Journal of History*, 32, 1997, pp. 347–359.
53. W.A. Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, New Jersey, 1992, p. 26.
54. Scrisorile Amherst, datând din 20 decembrie 1869, respectiv 21 ianuarie 1870.

55. B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350*, în *Studies in the History of Christian Thought*, 6, Leiden, 1972, p. 1. Klaus Schutz, *Papal Primacy, from its Origins to the Present*, Collegeville, Minnesota, 1996.
56. *Ineffabilis Deus*, 8 decembrie 1854.
57. J. Godechot, *The Counter Revolution. Doctrine and Action 1789–1804*, 1972, pp. 84–102.
58. E. Leonard, *George Tyrrel and Catholic Tradition*, New York, 1982, p. 22. J.D. Root, *English Catholic Modernism and Science: The Case of George Tyrrel*, în *Heythrop Journal*, 18, 1977, pp. 271–288. M. Ranchetti, *The Catholic Modernists*, Oxford, 1969.

8. Al cincilea secol al iezuiților

1. P. Monaci, *The Life and Martyrdom of the Blessed Andrew Bobola*, Londra 1855. L.J. Gallagher, *How We Rescued the Relics of the Blessed Andrew Bobola*, în *The Month*, 143, 1924, pp. 116–129. J. Murray, *St. Andrew Bobola and Poland*, în *The Month*, 172, 1938, p. 22–29. Despre Bobola ca simbol al sentimentului național, vezi B. Grabinski, *Das übersinnliche im Weltkrieg*, Hildesheim, 1917, p. 169–181.
2. A. Harrington, *Japan's Hidden Christians*, Chicago, 1993.
3. R.C. Carriker, *Father Peter John de Smet, Jesuit in the West*, Norman, Oklahoma, 1955; G.E. Tinker, *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide*, Minneapolis, 1993.
4. A. Udia, *Jesuits' Contributions to Meteorology*, în *Bulletin of the American Meteorological Society*, 1996, pp. 2 307–2 315.
5. H.J. Birx, *Interpreting Evolution. Darwin and Teilhard de Chardin*, 1991.
6. F. Royer, *Father Miguel Pro*, Dublin, 1955.
7. D. Gwynn, *The Action Française Condemnation*, 1928.
8. G. Passelecq, *The Hidden Encyclical of Pius XI*, New York, 1997.
9. J.S. Conway, *The Nazi Persecution of the Churches*, 1968, p. 258. V.A. Lapomarda, *The Jesuits and the Holocaust*, în *Journal of Church and State*, 23, 1981, pp. 241–258.
10. W.D. Hallis, *Politics, Society and Christianity in Vichy France*, Oxford, 1995, p. 97.
11. T. Whitfield, *Paying the Price. Ignacio Ellacuria and the Murdered Jesuits of El Salvador*, Philadelphia, 1994.

BIBLIOGRAFIE

În această listă bibliografică se regăsesc doar acele lucrări la care am apelat pe parcursul studiului meu pentru a scrie această carte. În cazul în care am citat în notele de la final mai mult de un eseu dintr-o antologie, în această listă am specificat doar titlul volumului respectiv. Numeroasele volume din cadrul *Monumenta Historica Societatis Iesu* nu sunt specificate aici, din motive de spațiu, însă ele sunt menționate în notele de final.

Pentru mai multe informații bibliografice, vă recomand Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 volume, Bruxelles, Paris, Toulouse, 1890–1932, precum și Laszlo Polgar, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901–1980*, 3 volume, Roma, 1981–1990. De asemenea, vă mai recomand și materialele și studiile din cadrul *Archivum Historicum Societatis Iesu*, pe scurt, *AHSI*. Un alt material cuprinzător este și *Diccionario historico de la Compania de Jésus*, 4 volume, Roma și Madrid, 2001.

Dacă doriți o bibliografie mai succintă, vă recomand doar acele titluri marcate cu un asterisc în lista care urmează. Toate aceste cărți sunt în limba engleză, au fost publicate relativ recent și reprezintă niște puncte de plecare utile într-un studiu mai aprofundat asupra anumitor aspecte care țin de istoria iezuiților.

Dacă nu se menționează altceva, volumele au apărut la Londra.

Achilli, G., *Dealings with the Inquisition. Or, Papal Rome, Her Priests and Her Jesuits*, 1851.

Adams, C.F., ed., *The Works of John Adams*, Boston, 1856.

Ainsworth, H., *Counterpoysen. Considerations touching the points in difference between the Godly... and the seduced brethren*, 1642.

- *Alden, D., *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540–1750*, Stanford, California, 1996.
- Aldrich, R., *Greater France: A History of French Overseas Expansions*, New York, 1996.
- All is not gold that glisters*, 1648.
- Allies, T.W., *Germany, Italy and the Jesuits*, 1872.
- Ambrozio, Sf., *On the Duties of the Clergy*, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, seria a doua, vol. X, 1896.
- Amherst, F.K., *Letters*, Arhivele iezuite din regiunile britanice.
- Anderson, W., *The Jesuits: A Sermon Preached... in Advent*, 1880, 1880.
- L'apparition de la comète: preuve astronomique contre les jésuites*, Paris, 1759.
- Appleton, W., *A Cycle of Cathay*, New York, 1951.
- Arnal, O., *Ambivalent Alliance. The Catholic Church and the Action Française*, Pittsburgh, 1985.
- Ascham, R., *The Schoolmaster*, ed. de L.V. Ryan, Charlottesville, 1974.
- Astráin, A., *Historia de la Compania de Jesús en la asistencia de Espana*, 7 volume, Madrid, 1902–1925.
- Auguste, A., *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, Paris, 1922.
- Aveling, H., *The Jesuits*, 1981.
- *Axtell, J., *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford, 1985.
- ¾ *White Legend: the Jesuit Missions in Maryland*, în *Maryland Historical Magazine*, 81, 1986, pp. 1–7.
- *Bailey, G.A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542–1773*, Toronto, 1999.
- Bakewell, P., *A History of Latin America: Empires and Sequels, 1450–1930*, Oxford, 1997.
- Balmes, J., *Protestantism and Catholicity Compared in their Effects on the Civilization of Europe*, traducere de C.J. Hanford și R. Kershaw, 1849.
- *Bangert, W., *A History of the Society of Jesus*, St. Louis, 1976.
- Barker, J.E., *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, New York, 1941.
- Basset, B., *The English Jesuits from Campion to Martindale*, 1967.
- Baxter, R., *Jesuit Juggling. Forty Popish Frauds Detected and Disclosed*, New York, 1835.
- Beaumont du Repaire, C. de, *Instruction pastorale... sur les atteintes données à l'autorité de l'église par les jugements des tribunaux séculiers dans l'affaire des jésuites*, Paris, 1829.
- Becker, C., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Connecticut, 1932.

- Becon, T., *Prayers and Other Pieces*, ed. J. Ayre, Cambridge, 1844.
- Beecher, L., *A Plea for the West*, New York, 1835.
- Bellasis, E., *Philotheus and Eugenia*, 1874.
- Bellenger, D.A., *The French Exiled Clergy in the British Isles after 1765. An Historical Introduction and Working List*, Bath, 1986.
- Bender, G.J., *Angola under Portuguese*, 1978.
- Berger, P., *The Sacred Canopy*, 1969.
- Bernard, P., *Jesuits and Jacobins. Enlightenment and Enlightened Despotism in Austria*, Urbana, Illinois, 1971.
- Berndt, R., *Petrus Canisius, 1521–1697*, Berlin, 2000.
- Bertier de Sauvigny, G., *The Bourbon Restoration*, Philadelphia, 1967.
- Biagioli, M., *Jesuit Science between Texts and Contexts*, în *Studies in the History and Philosophy of Science*, 25, 1994, pp. 637–646.
- Binchy, D., *Church and State in Fascist Italy*, 1970.
- *Bireley, R., *Religion and Politics in the Age of Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill, Carolina de Nord, 1981.
- Birx, H.J. *Interpreting Evolution. Darwin and Teilhard de Chardin*, 1991.
- Bitterli, U., *Cultures in Conflict*, Cambridge, 1989.
- Black, C.F., *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1999.
- Banning, T.C.W., *The Role of Religion in European Counter-Revolution*, în D. Beales și G. Best, ed., *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge, 1985.
- *Block, D., *Mission Culture on the Upper Amazon*, Lincoln, Nebraska, 1994.
- Blum, B., *Luis de Valdivia. Defender of the Araucanians*, în *Mid-America*, 24, 1942, pp. 109–137.
- Borges, C., *The Economics of the Goa Jesuits 1542–1759*, Delhi, 1994.
- Bouhours, D., *The Life of St. Francis Xavier*, traducere de J. Dryden, 1688.
- Bowden, H.W., *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict*, Chicago, 1981.
- Bower, A., *The History of the Popes*, vol. VII, 1766.
- Boxer, C., *From Lisbon to Goa, 1500–1750: Studies in Portuguese Maritime Enterprise*, ediția din 1984.
- * ——— *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Manchester, 1993.
- *The Church Militant and Iberian Expansion 1440–1770*, Baltimore, 1978.
- Brading, D.A., *Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacán, 1749–1810*, Cambridge, 1994.
- A Brief Account of the Rebellions and Bloodshed Occasioned by the Anti-Christian Practices of the Jesuits and Other Popish Emissaries in the Empire of Ethiopia*, 1679.

- Bristow, R., *A Briefe Treatise of divers plain and sure wayes*, Anvers, 1599.
- Brodrick, F., *Saint Francis Xavier 1506–1552*, 1952.
- _____, *The Life and Works of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine*, 1928.
- _____, *The Economic Morals of the Jesuits*, Oxford, 1934.
- _____, *The Progress of the Jesuits, 1556–1579*, 1946.
- Brooke, J., *Reconstructing Nature*, Edinburgh, 1998.
- Brooks, J., *A sermon very notable, fruitefull and godlie made at Paules crosse*, 1553.
- The Bulls of Popes Clement XIV and Pius VII for the Suppression and Re-establishment of the Order of Jesuits*, 1815.
- Burgaletta, C.M., *José de Acosta, 1540–1600, His Life and Thought*, Chicago, 1999.
- Burrus, E., *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, Roma, 1967.
- Callahan, W.J., *Church, Politics and Society in Spain, 1750–1874*, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- Campbell, T.J., *The Jesuits 1534–1921*, 1921.
- Camps, A. și Muller, J.-C., ed., *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth*, Leiden, 1988.
- Camões, L. de, *The Lusiad: Or, the Discovery of India*, traducere de W.J. Mickle, 1798.
- Cannon, J., *Samuel Johnson and the Politics of Hannoverian England*, Oxford, 1994.
- Caperan, L., *L'anticlericalisme et l'affaire Dreyfus, 1897–1899*, Toulouse, 1948.
- Caraman, P., *The Lost Paradise. An Account of the Jesuits in Paraguay*, 1975.
- _____, *The Lost Empire. The Story of the Jesuits in Ethiopia*, 1985.
- _____, *Ignatius Loyola*, 1990.
- _____, *John Gerard. The Autobiography of an Elizabethan*, 1951.
- Carayon, A., *Les prisons du marquis de Pombal, ministre de SM le roi de Portugal, 1759–1777*, Paris, 1865.
- Carlen, M.C., ed., *The Papal Encyclicals*, 5 volume, Wilmington, Carolina de Nord, 1981.
- Carriker, R.C., *Father Peter John de Smet. Jesuit in the West*, Norman, Oklahoma, 1995.
- The Case of Mrs. Catherine Cadiere against the Jesuit Girard*, 1732.
- A Catalogue of the Most Eminently Venerable Relics of the Roman Catholic Church.... which are to be disposed of by auction, at the Church of Saint Pater's at Rome, the 1st of June, 1753, by order of the Pope, for the benefit of a young Gentleman of great rank*, 1818.

- Cazes, A., *Un adversaire de Diderot et des philosophes*, în *Mélanges offerts par ses amis et ses élèves à M. Gustave Lanson*, Paris, 1922, pp. 235–249.
- Ceyssens, L., *Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'anti-jansénisme*, *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 88, 1993, pp. 108–130.
- _____, *L'antijansénisme à la cour de Madrid au tournant des 17e–18e siècles*, în *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 94, 1999, pp. 15–29.
- Chapple, C., ed., *The Jesuit Tradition in Education and Missions, a 450-year Perspective*, Toronto, 1993.
- *Châtellier, L., *The Europe of the Devout. The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge, 1989.
- *_____, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Foundations of Modern Catholicism, c.1500–c.1800*, Cambridge, 1997.
- Cheke, M., *Dictator of Portugal*, 1938.
- Chemnitz, M., *Examination of the Council of Trent, Part I*, traducere de F. Kramer, St. Louis, Missouri, 1971.
- Christian, W.A., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, New Jersey, 1992.
- Cipolla, C., *Clocks and Culture*, 1967.
- Close, A., *Jesuit Plots from Elizabeth to George V*, 1936.
- Coffin, E., *A True Relation of the Last Sickness and Death of cardinal Bellarmine*, St. Omer, 1623.
- Cohen, P.A., *The Anti-Christian Tradition in China*, în *Journal of Asian Studies*, 20, 1960, pp. 169–180.
- Cohen, T.M., *The Fire of Tongues: Antonio Viera and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, 1998.
- _____, *Why the Jesuits Joined 1540–1600, Historical Papers*, Asociația Canadiană de Istorie, 1974, pp. 237–258.
- Coleridge, H., ed., *The Life and Letters of Saint Francis Xavier*, 2 volume, 1890.
- Commissariat, M.S., *Mandelslo's Travels in Western India*, 1931.
- The Confessor. A Jesuit Tale of the Times*, 1854.
- Conte-Helm, M., *The Japanese and Europe. Economic and Cultural Encounters*, 1996.
- Conway, J.S., *The Nazi Persecution of the Churches*, 1968.
- Coppa, F.J., *The Modern Papacy since 1789*, 1998.
- Corradini, P., *Italian Jesuit Missionaries and Sino-Western Cultural Exchange*, în *Canadian Review of Comparative Literature*, 24, 1997, pp. 845–855.
- Correia-Afonso, J., *Jesuit Letters and Indian History*, Bombay, 1955.
- _____, *Letters from the Mughal Court. The First Jesuit Mission to Akbar 1580–1583*, Anand, 1980.

- Costa, H. de la, *The Jesuits in the Philippines, 1581–1768*, Cambridge, Massachusetts, 1961.
- Courtney, F., *English Jesuit Colleges in the Low Countries 1593–1795*, în *Heythrop Journal*, 4, 1963.
- Coyne, G., Hoskin, M., și Pederson, O., ed., *Gregorian Reform of the Calendar*, Vatican, 1983.
- Crashaw, W., *The bespotted Iesuite*, 1641.
- _____, *Loyola's Disloyalty*, 1643.
- Crétineau-Joly, J.A.M., *Clément XIV et les jésuites*, Paris, 1847.
- Cronin, V., *A Pearl to India. The Life of Roberto de Nobili*, 1959.
- Crouce, N., *Contribution of the Canadian Jesuits to the Geographic Knowledge of New France*, Ithaca, New York, 1924.
- *Cubitt, G., *The Jesuit Myth: Conspiracy, Theory and Politics in Nineteenth-Century France*, Oxford, 1993.
- Cummins, J.S., *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, 1986.
- _____, *Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits*, în V. Sánchez, ed., *Espana en Extremo Oriente*, Madrid, 1979, pp. 33–108.
- _____, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarette, 1618–1686*, Societatea Hakluyt, 1960.
- *Cushner, N.P., *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600–1767*, Albany, New York, 1980.
- Dainville, F. de, *L'éducation des jésuites*, Paris, 1978.
- D'Alembert, J. le Rond, *An Account of the Destruction of the Jesuits in France*, 1766.
- Dallas, R.C., *The New Conspiracy Against the Jesuits*, 1815.
- Davies, R.T., *Spain in Decline, 1621–1700*, 1957.
- D'Elia, P.M., *Galileo in China: Relations through the Roman College between Galileo and the Jesuit Scientist-Missionaries*, Cambridge, Massachusetts., 1960.
- Delumeau, J., *Sin and Fear*, New York, 1990.
- Demerson, G., Dompnier, B., și Regond, A., ed., *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand, 1985.
- Dessain, C.S., ed., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XI, 1961.
- The Devotion to the Sacred Heart of Jesus*, Bruges, 1767.
- Dickens, A.G., Tonkin, J., *The Reformation in Historical Thought*, Cambridge, Massachusetts., 1985.
- Diffie, B.W. Și Winius, G.D., *Foundations of the Portuguese Empire, 1415–1580*, St. Paul, Minnesota., 1977.

- Dimler, G.R., *The Imago Primi Saeculi: Jesuit Emblems and the Secular Tradition, Thought*, în *A Review of Culture and Ideas*, 56, 1981, pp. 433–448.
- A discoverie of the most secret and most subtile practices of the Jesuites*, 1610.
- Disraeli, I., *Despotism. Or the Fall of the Jesuits, A Political Romance*, 1811.
- The Doctrines and Practices of the Jesuits*, 1759.
- Dominuco, V., ed., *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, New York, 2000.
- Donne, J., *Pseudo-martyr: wherein out of certain propositions and gradations, this conclusion is evicted, that those which are of the Romane religion in this Kingdome, may and ought to take the Oath of Allegiance*, ed. A. Raspa, Montréal, 1993.
- _____, *Ignatius his Conclave: an edition of the Latin and English texts*, ed. T.S. Healy, Oxford, 1969.
- _____, *Biathanatos*, ed. E.W. Sullivan, Newark, 1984.
- Donnelly, J.P., *The Jesuit College at Padua. Growth, Suppression, Attempts at Restoration: 1552–1606*, în *AHSI*, 51, 1982, pp. 45–79.
- _____, *Jacques Marquette, 1637–1675*, Chicago, 1985.
- _____, *Antonio Possevino's Plan for World Evangelisation*, în J.S. Cummins, ed., *Christianity and Missions, 1450–1850*, Aldershot, 1997, pp. 37–56.
- Donnelly, P., *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, Kirksville, Missouri, 1999.
- Dorsey, P., *Going to School with Savages: Authorship and Authority among the Jesuits of New France*, în *William and Mary Quarterly*, seria a treia, 55, 1998, pp. 399–420.
- Douarche, A., *L'université de Paris et les jésuites*, Paris, 1888.
- Duhr, B., *Jesuiten-fabeln: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1899.
- _____, *Geschichte der Jesuiten in der Ländern deutscher Zunge*, 4 volume, Freiburg, 1907–1928.
- Du Jarric, P., *Akbar and the Jesuits*, 1926.
- Duller, E., *The Jesuits as they Were and Are*, 1845.
- Dunne, G.H., *Generation of Giants*, 1962.
- Edmundson, G., ed. și trad., *Journal of the Travels and Labours of Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1696 and 1723*, Hakluyt Publications, seria a doua, 51, 1922.
- Edwards, F., ed. și trad., *The Elizabethan Jesuits of Henry More*, 1981.
- _____, *Sir Robert Cecil, Edward Squier and the Poisoned Pommel*, în *Recusant History*, 25, 2001, pp. 377–414.
- *Elison, G., *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Massachusetts, 1973.

- Elliot, I.H., *Russia, Poland and the Jesuits*, 1863.
- Emmett, C.R., ed., *American Jesuit Spirituality: The Maryland Tradition, 1634–1900*, New York, 1988.
- Evennett, H.O., *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge, 1930.
- An Exposure of the Jesuits*, Cheltenham, 1826.
- Fairplay, J., *Notes of the Wandering Jew*, Dublin, 1873.
- A Faithful and Exact Narrative of the Horrid Tragedy... Lately Acted at Thorn, in Polish Prussia, by the Contrivances and Instigation of the Jesuits*, 1725.
- Farrell, A.P., *The Jesuit Code of Liberal Education*, Milwaukee, 1938.
- *Feldhay, R., *Galileo and the Church. Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge, 1995.
- Findlen, P., *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, California, 1994.
- Fisher, A.L., *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolas Bobadilla*, in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 10, 1979, pp. 397–431.
- Flynn, M., *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400–1700*, 1989.
- Foley, H., *Records of the English Province of the Society of Jesus*, 7 volume, 1877–1884.
- Ford, T.R., *Stranger in a Foreign Land: José Acosta's Scientific Realizations in Sixteenth-Century Peru*, in *Sixteenth Century Journal*, 29, 1998, pp. 19–33.
- Forster, M.R., *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*, Ithaca, New York, 1992.
- _____, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*, Cambridge, 2001.
- Foss, M., *The Founding of the Jesuits, 1540*, 1969.
- Fouqueray, H., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, 1528–1762*, 5 volume, Paris, 1910–1925.
- _____, *Une victime des journées de septembre, Le père Lanfant*, *Etudes*, 105, 1905, pag. 50–75.
- Foxe, J., *Acts and Monuments*, ed., J. Pratt, 8 volume, 1870.
- Freemantle, A., ed., *The Papal Encyclicals in their Historical Context*, New York, 1956.
- Frogier de Ponlevoy, A., *Acts of the Captivity and Death of the Fathers P. Olivaint, L. Ducoudray,... and A. de Bengy*, 1871.
- Francis, D., *Portugal 1715–1808. Joanine, Pombaline and Rococo Portugal as seen by British Diplomats and Traders*, 1985.
- Fülop-Miller, R., *The Power and Secrets of the Jesuits*, 1929.

- Fumaroli, M., *L'école du silence: Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, 1994.
- _____, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, 1994.
- Funkenstein, A., *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, New Jersey, 1986.
- A Further Discovery of the Mystery of Jesuitism*, 1658.
- Galilei, G., *Dialogue Concerning the Two World Systems*, traducere de S. Drake, Berkeley, California, 1953.
- Gallagher, L.J., *How We Rescued the Relics of the Blessed Andrew Bobola*, în *The Month*, 143, 1924, pp. 116–129.
- Ganss, G.E., *The Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis, Mississippi, 1970.
- _____, *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*, Milwaukee, 1954.
- Garraghan, G., *The Jesuits of the Middle United States*, 3 volume, New York, 1938.
- _____, *Some Newly Discovered Marquette and La Salle Letters*, în *AHSI*, 4, 1935, pp. 268–290.
- Gaubil, A., *Correspondance de Pékin 1722–1759*, ed. R. Simon, Geneva, 1970.
- Geddes, M., *The History of the Church of Malabar, from the time of its being first discover'd by the Portugueses in the year 1501*, 1694.
- Gee, J., *The Foot out of the Snare: with a detection of sundry late practices and impostures of the priests and Jesuits in England*, 1624.
- George, J., *The Lincoln Writings of Charles P.T. Chiniquy*, în *Journal of the Illinois State Historical Society*, 69, 1976, pp. 17–25.
- Gerard, J., *The Secret Instructions, Monita Secreta, of the Jesuits*, 1901.
- _____, *The Church versus Science*, 1905.
- Giard, L., și de Vaucelles, L., *Les jésuites à l'âge baroque, 1540–1640*, Grenoble, 1996.
- _____, eds., *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1995.
- Goddard, P.A., *Converting the Savage. Jesuits and Montagnais in Seventeenth Century New France*, în *Catholic Historical Review*, 84, 1998, pp. 218–239.
- Godechot, J., *The Counter Revolution. Doctrine and Action 1789–1804*, 1972.
- Gold, L.J., *Johnson's Translation of Lobo*, în *Proceedings of the Modern Language Society of America*, 80, 1965, pp. 51–61.
- Goldie, F., *The First Christian Mission to the Great Mogul; or, The Story of Blessed Rudolf Acquaviva, and of his four companions in martyrdom*, Dublin, 1887.

- Góngara, M., *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge, 1975.
- Goodpasture, H. M., ed., *Cross and Sword. An Eyewitness History of Christianity in Latin America*, Maryknoll, New York, 1989.
- Goodwin, J., Athanasus Kircher, *Renaissance Man, and the Quest of Knowledge* (1979). *Aggravation of Sinne, and Sinning against Knowledge and Mercie*, 1643.
- Grabinski, B., *Das übersinnliche im Weltkriege*, Hildesheim, 1917.
- Gray, E., și Fiering, N., ed., *The Language Encounter in the Americas*, New York, 2000.
- Greene, D.J., *The Politics of Samuel Johnson*, New Haven, Connecticut, 1960.
- Greengrass, M., *France in the Age of Henry IV*, 1984.
- Griesinger, T., *The Jesuits: A Complete History of their Open and Secret Proceedings from the Foundation of the Order to the Present Time*, 1903.
- Guettée, F.R., *Histoire des jésuites, composée sur documents authentiques en partie inédits*, 3 volume, Paris, 1858–1859.
- Gwynn, D., *The Action Française*, 1928.
- Haliczer, S., *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, Oxford, 1996.
- Halls, W.D., *Politics, Society and Christianity in Vichy France*, Oxford, 1995.
- Hanke, L., *Aristotle and the American Indians*, 1959.
- Hanley, T. O'Brien, ed., *The John Carroll Papers*, Notre Dame, 1976.
- Hardy Jr., J., *French Jesuit Missions and the Enlightenment*, in *Bucknell Review*, 12, 1964, pp. 94–108.
- Harney, M.P., *The Jesuits in History. The Jesuits of Jesus through Four Centuries*, New York, 1941.
- Harrington, A., *Japan's Hidden Christians*, Chicago, 1993.
- Heilbron, J.L., *Electricity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Study of Early Modern Physics*, Berkeley, California, 1979.
- Heimbucher, M., *Die Orden und Kongregationen der katholische Kirche*, Paderborn, 1965.
- Hellman, J., *The Knight-Monks of Vichy France*, Montréal, 1997.
- Helmreich, E., *The German Christian Church under Hitler*, Detroit, 1979.
- Hicks, L., ed., *Letters and Memorials of Father Robert Persons*, Vol. I, Registratura Societății Catolice, 39, 1968.
- Higman, F., ed. ca *Three French Treatises*, 1970.
- Hinsch, B., *Passions of the Cut Sleeve*, Berkeley, California, 1990.
- Hobart Seymour, M., *A Pilgrimage to Rome*, 1848.
- _____, *Mornings Among the Jesuits at Rome*, 1850.
- Hogan, E.I., *Distinguished Irishmen of the Sixteenth Century*, 1894.

- Holmes, P.J., *Resistance and Compromise: The Political Thought of the Elizabethan Catholics*, 1982.
- _____, ed., *Elizabethan Casuistry*, Registratura Societății Catolice, 67, 1981.
- Hopper, A., *The Popish Army of the North. Anti-Catholicism and Parliamentary Allegiance in Civil War Yorkshire, 1642–1646*, în *Recusant History*, 25, 2000, pp. 12–28.
- Hosten, H., *Father Nicholas Pimenta*, în *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, serie nouă, 23, 1927, pp. 67–82.
- Howard, C., *English Travellers of the Renaissance*, 1923.
- Hsia, R.P.-C., *Society and Religion in Munster 1535–1618*, New Haven, Connecticut, 1984.
- Hufton, O., *Altruism and Reciprocity. The Early Jesuits and Their Female Patrons*, în *Renaissance Studies*, 15, 2001, pp. 328–353.
- Hughes, T., *History of the Society of Jesus in North America*, 2 volume, New York, 1907–1917.
- Huppert, G., *Public Schools in Renaissance France*, Urbana, Illinois, 1984.
- Ingrao, C., *The Habsburg Monarchy 1618–1815*, Cambridge, 1994.
- Ishida, M., *A Biographical Study of Giuseppe Castiglione... a Jesuit Painter in the Court of Peking*, în *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 19, 1960, pp. 79–121.
- Jaki, S., *The Road of Science and the Ways to God*, Edinburgh, 1978.
- The Jesuit Libel Case: Father Bernard Vaughan*, 1902.
- The Jesuit Discovered, Or, A Brief Disclosure of the Policies of the Church of Rome*, Londra, 1659.
- Jesuitical policy and iniquity exposed: a view of the constitution and character of the Society of Jesus* (Glasgow, 1831).
- The Jesuits Character; or, a description of the wonderful birth, wicked life and wretched death of a jesuit*, 1642.
- Jingle, J., (pseudonim), *Spiritual Fornication. A Burlesque Poem*, 1732.
- Jonas, R., *Sacred Mysteries and Holy Memories. Counter-Revolutionary France and the Sacre Coeur*, în *Canadian Journal of History*, 32, 1997, pp. 347–359.
- _____, *Anxiety, Identity and the Displacement of Violence during the Année Terrible: the Sacred Heart and the Diocese of Nantes 1870–1871*, în *French Historical Studies*, 9, 1975, pp. 246–258.
- Jonsen, A. și Toulmin, S., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, California, 1988.
- A Journal of all the Proceedings between the Jansenists and the Jesuits*, 1659.
- Kafker, F.A., *The Encyclopedists as a Group*, Oxford, 1996.
- Kaiser, T.E., *Madame de Pompadour and the Theatres of Power*, în *French History*, 19, 1996, pp. 172–181.
- Karant-Nunn, S., *The Reformation of Ritual*, 1997.

- Keller, J.A., *The Sacred Heart*, 1898.
- Kelter, I., *The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System*, in *Sixteenth Century Journal*, 26, 1995, pp. 273–283.
- Keyssler, J.G., *Journey through Germany... and Italy*, 1759.
- Kingdon, R., *Myths about the Saint Bartholomew Massacres*, 1988.
- Kircher, A., *China Illustrata*, ed. și trad. C. D. Van Tuyl, Muskogee, Oklahoma, 1987.
- Kloczowski, J., *A History of Polish Christianity*, Cambridge, 2000.
- Knecht, R., *Francis I*, Cambridge, 1982.
- _____, *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I*, Cambridge, 1996.
- Kolakowski, L., *God Owes us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*, Chicago, 1995.
- Konrad, H.W., *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico. Santa Lucia 1576–1767*, Stanford, California, 1980.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962.
- Kurtz, L., *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism*, Berkeley, California, 1986.
- Lach, D., *Asia in the Making of Europe*, vol. I, Chicago, 1965.
- Lacouture, *Jesuits. A Multibiography*, 1996.
- Lafitau, J.-F., *Customs of the American Indians Compared with the Customs of the Primitive Times*, 1724.
- Langdon, H., *Caravaggio. A Life*, 1998.
- Lapide, P., *The Last Three Popes and the Jews*, 1967.
- La Pilonnière, F. de, *An Answer to the Reverend Dr. Snape's accusation. By F. de La Pilonnière, formerly a Jesuit, now living with the Bishop of Bangor*, 1717.
- Lapomarda, V.A., *The Jesuits and the Holocaust*, in *Journal of Church and State*, 23, 1981, pp. 241–258.
- Larkin, M., *Church and State after the Dreyfus Affair*, 1974.
- Lattis, J.M., *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*, Chicago, 1994.
- Lavin, I., *Bernini and the Unity of Visual Arts*, 1980.
- Lazar, L., *The First Jesuit Confraternities and Marginalized Groups in Sixteenth Century Rome* in N. Terpstra, ed. *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, 2000, pp. 132–149.
- Le Comte, L., *Memoirs and observations topographical, physical, mathematical, mechanical, natural, civil and ecclesiastical. Made in a late journey through the empire of China, and published in several letters*, 1697.
- Lea, H.C., *A History of Sacerdotal Celibacy*, New York, 1957.

- Leahey, M., *Comment peut un muet prescher l'évangile? Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France*, in *French Historical Studies*, 19, 1995, pp. 105–131.
- Leith, W.F., *Narratives of the Scottish Catholics*, Edinburgh, 1885.
- Leonard, E., *George Tyrrell and Catholic Tradition*, New York, 1982.
- Leroy, M., *Le mythe jésuite: de Béranger à Michelet*, Paris, 1992.
- Lettres édifiantes et curieuses*, 34 volume, Paris, 1702–1776.
- Lewy, G., *The Struggle for Constitutional Government in the Early Years of the Society of Jesus*, in *Church History*, 29, 1960, pp. 141–160.
- Linde, H., *Via Tuta: The Safe Way*, 1630.
- Lockhart, J. și Schwartz, S., *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge, 1983.
- Lockman, J., *Travels of the Jesuits into Various Parts of the World*, 1743.
- Loriquet, J.N., *Pombal, Choiseul et D'Aranda, ou l'intrigue des trois cabinets*, Paris, 1830.
- Lough, J., *France Observed in the Seventeenth Century by British Travellers*, Stockfield, 1984.
- _____, *Reflections on Enlightenment and Lumières*, in *British Journal for Eighteenth Century Studies*, 8, 1985, pp. 1–15.
- Lynch, J., *The Hispanic World in Crisis and Change*, Oxford, 1992.
- _____, *Bourbon Spain, 1700–1808*, Oxford, 1989.
- Lualdi K.și Thayer, A.T., ed. *Penitence in the Age of Reformation*, Aldershot, 2000.
- Mabry, D.J., *Mexican Anticlericals, Bishops, Cristeros, and the Devout During the 1920s: A Scholarly Debate*, in *Journal of Church and State*, 20, 1978, pp. 81–92.
- MacCormack, S., *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, New Jersey, 1991.
- MacCorry, J.S., *The Jesuit*, Edinburgh, 1853.
- MacDonald, T.L., *Riccioli and Lunar Nomenclature*, in *Journal of the British Astronomical Society*, 27, 1967, pp. 112–117.
- MacDonnell, J., *Jesuit Geometers*, St. Louis, 1989.
- Maclagan, E., *The Jesuits and the Great Mogul*, 1932.
- Maron, G., *Ignatius von Loyola. Mystik-Theologie-Kirche*, Göttingen, 2001.
- Martin, A.L., *Henry III and the Jesuit Plots*, 1973.
- _____, *Plague? Jesuit Accounts of Epidemic Disease in the Sixteenth Century*, Kirksville, Missouri, 1996.
- * _____ *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France*, Ithaca, New York, 1988.
- _____, *The Jesuit Mystique*, in *Sixteenth Century Journal*, 4, 1973, pp. 31–40.
- Maxwell, K., *Pombal, Paradox of the Enlightenment*, Cambridge, 1995.

- McBrien, R., *Lives of the Popes. The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, New York, 1997.
- McCabe, W., *An Introduction to the Jesuit Theater*, St. Louis, 1983.
- McCoog, T., *The Society of Jesus in Ireland, Scotland and England*, Leiden, 1996.
- *Laid Up Treasure: The Finances of the English Jesuits in the Seventeenth Century*, în W.J. Sheils și D. Wood, ed., *The Church and Wealth. Studies in Church History*, 24, Oxford, 1987, pp. 257–266.
- McCullough, P.E., *Sermons at Court. Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*, Cambridge, 1998.
- McGinness, F.J., *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton, New Jersey, 1995.
- McManners, J., *Church and Society in Eighteenth Century France*, 2 volume, Oxford, 1988–1998.
- Mellon Jr., K., *Christian Priber's Cherokee Kingdom of Paradise*, în *Georgia Historical Quarterly* 57, 1973, pp. 319–333.
- Meskens, A., *The Jesuit Maths School in Antwerp in the Early Seventeenth Century*, în *Seventeenth Century*, 12, 1997, pp. 11–22.
- Métraux, A., *Jesuit Missions in South America*, în J.H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, vol. V, New York, 1963, pp. 645–654.
- Metzler, J., *Foundation of the Congregation de Propaganda Fide by Gregory XV*, în Metzler, ed., *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, Volume 1.1 1622–1700*, Roma, 1971, pp. 79–111.
- Middleton, T., *A Game at Chess*, ed. T.H. Howard-Hill, Manchester, 1993.
- Minamiki, G., *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago, 1985.
- The Missionaries Arts Discovered*, 1688.
- Monaci, P., *The Life and Martyrdom of the Blessed Andrew Bobola*, 1855.
- Moote, A., *Louis XIII, the Just*, Berkeley, California, 1989.
- Moran, J.F., *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, 1993.
- Mörner, M., ed., *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York, 1965.
- Morton, T., *A full satisfaction concerning a double Romish Iniquitie: hainous Rebellion, and more than heathenish Aequivication*, 1606.
- Mousnier, R., *The Assassination of Henry IV: the Tyrannicide Problem and the Consolidation of the French Absolute Monarchy in the Early Seventeenth Century*, traducere de J. Spencer, 1973.
- Mungello, D.E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985.

- ____ ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettekall, 1994.
- ____ *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, 1994.
- * ____ *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*, Lanham, 1999.
- Munitz, J.A., și Endean, P., *St. Ignatius de Loyola. Personal Writings*, 1996.
- Murphy, M., *St. George's College, Seville 1592–1767*, Registratura Societății Catolice, 73, 1992.
- Murray, J., *Antwerp in the Age of Platin and Brueghel*, Norman, Okla., 1970.
- * Neill, S., *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge, 1984.
- News from Heaven: or a Dialogue between s. Peter and the Five Jesuits Last Hang'd*, 1679.
- Nicholls, D., *God and Government in an „Age of Reason“*, 1995.
- Nida, E., *Message and Mission*, New York, 1960.
- Noble, D., *A World without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science*, New York, 1992.
- Noreen, K., *Ecclesiae militantis triumph: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation*, în *Sixteenth Century Journal*, 29, 1998, pp. 689–715.
- Northeast, C.M., *The Parisian Jesuits and the Enlightenment*, 1991.
- Notes on the Wandering Jew, or the Jesuits and their Opponents*, Dublin, 1873.
- Occasional Letters on the Present Affairs of the Jesuits in France*, 1763.
- O'Connell, M.R., *Thomas Stapleton and the Counter-Reformation*, New Haven, Connecticut, 1964.
- Olearius, A., *The Voyages and Travels of the Ambassadors Sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia*, 1662.
- * O'Malley, J., *The First Jesuits*, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- ____ *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, 2000.
- * O'Malley, J., *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540–1773*, Toronto, 1999.
- O'Reilly, F., *Stonyhurst and Angelo Secchi*, în *Stonyhurst Magazine*, 2000, pp. 28–34.
- O'Reilly, T., *Ignatius of Loyola and the Counter Reformation: The Hagiographic Tradition*, în *Heythrop Journal*, 31, 1990, pp. 439–470.
- ____ *From Ignatius Loyola to John of the Cross: Spirituality and Literature in Sixteenth Century Spain*, Norfolk, 1995.
- O'Rourke Boyle, M., *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self*, Berkeley, California, 1997.

- Owen, D., *The Puritan turn'd Jesuit*, 1652.
- Owen, L., *Speculum Iesuiticum*, 1632.
- A Packet from Rome: Containing an Account of some extraordinary transactions of the Jesuits at the court*, 1745.
- Padberg, J.W., ed., *For Matters of Greater Moment: The First Jesuit General Congregations*, 1994.
- *Colleges in Controversy: The Jesuit Schools in France from Revival to Suppression 1815–1880*, 1969.
- Pagani, C., *One Continuous Symphony: Automata and the Jesuit Mission in Qing, China*, in B.H.K. Luk, ed., *Contacts between Cultures. Eastern Asia: History and Social Sciences*, Lampeter, 1992, pp. 279–284.
- Pagden, A., *The Fall of Natural Man*, Cambridge, 1986.
- The Palme of Christian Fortitude. Or the Glorious Combats of Christians in Japonia*, St. Omer, 1630.
- Palmer, R.R., *The French Jesuits in the Age of Enlightenment. A Statistical Study of the « Journal de Trévoux »*, in *American Historical Review*, 45, 1939–1940, pag. 44–58.
- Parker, G., *The Thirty Years War*, 1987.
- Parry, J.H., *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1940.
- Pasquier, E., *Le catéchisme des jésuites*, 1592.
- Passelecq, G., *The Hidden Encyclical of Pius XI*, New York, 1997.
- Pastor, L. von, *The History of the Popes from the Close of the Middle Ages*, 40 de volume, 1891–1953.
- Paterson, W., *The Great Jesuit Plot of the Nineteenth Century*, Edinburgh, 1894.
- Paul, H.W., *The Edge of Contingency; French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, 1979.
- Pearson, M.N., *The New Cambridge History India, I.I: The Portuguese in India*, Cambridge, 1987.
- Phillips, H., *Church and Culture in Seventeenth Century France*, Cambridge, 1997.
- Picón-Salas, M., *A Cultural History of Spanish America from Conquest to Independence*, Berkeley, California, 1962.
- Pilbeam, P., *The 1830 Revolution in France*, 1991.
- Pilkington, J., *Works*, ed. de J. Scholefield, Cambridge, 1842.
- Pinkney, D.H., *The French Revolution of 1830*, Princeton, New Jersey, 1972.
- Pitrat, J.C., *Americans Warned of Jesuitism*, New York, 1851.
- Plattner, F.A., *Jesuits Go East*, Dublin, 1950.
- The Policy of the Jesuits*, 1658.

- Pollen, J.H., ed., *The Memoirs of Father Robert Persons*, Registrele Societății Catolice, vol. II, 1906.
- _____, *The Memoirs of Father Persons Continued*, Registrele Societății Catolice, vol. IV, 1907.
- Poncelet, A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, 1926.
- The popish courant*, 1714.
- Pörtner, R., *The Counter Reformation in Central Europe*, 2001.
- The proceedings and sentence of the spiritual Court of Inquisition of Portugal, against G. Malagrida, Jesuit, for heresy, hypocrisy, false prophecies, impostures, and various, other heinous crimes; together with the sentence of the lay court of justice*, 1762.
- Purchas, S., *Purchas his pilgrimage, or Relations of the world and the religions observed in all ages and places discovered, from the Creation unto this present*, 1617.
- Pyrotechnica Loyolana. Ignatian fire-works, or the fiery Jesuit's temper and behaviour*, 1667.
- Quynn, D.M., *The Art Confiscations of the Napoleonic Wars*, în *American Historical Review*, 50, 1944–1945, pp. 437–460.
- Rahner, H., *Der Tod des Ignatius*, în *Stimmen der Zeit*, 158, 1955–1956, pp. 1955–1956.
- _____, *Der kranke Ignatius*, în *Stimmen der Zeit*, 158, 1955–1956, pp. 81–90.
- Rajamanickam, X., *The Newly Discovered « Informatio » of Robert de Nobili*, în *AHSI*, 39, 1970, pp. 224–246.
- Ranchetti, M., *The Catholic Modernists*, Oxford, 1969.
- Randles, W.G.L., *The Unmaking of Medieval Christian Cosmos*, Aldershot, 1999.
- Rapin, R., *Mémoires*, ed. L. Aubinau, Paris, 1865.
- Rayanna, P., *St. Francis Xavier and His Shrine*, Goa, 1998.
- Reef, D.T., *In the Shadow of the Saints: Jesuit Missionaries and their New World Narratives*, în *Romance Philology*, 53, 1999, pp. 165–181.
- Reilly, P.C., *Athanasius Kircher, A Master of a Hundred Arts, 1602–1680*, Wiesbaden/Roma, 1974.
- Reinerman, A.J., *Metternich versus Chateaubriand: Austria, France and the Conclave of 1829*, în *Austrian History Yearbook*, 12, 1976, pp. 155–180.
- A Relation of the Strange Apparition of the Five Jesuits lately executed at Tyburn*, 1680.
- Relation de ce qui s'est passé entre l'un des éditeurs des documents... concernant la compagnie de Jésus et MM les rédacteurs du Journal des Débats*, Paris, 1827.
- Richeome, L., *Discours sur les saintes reliques*, Paris, 1605.

- * ——— *Defence des Pèlerinages... avec un discours des saintes reliques*, Paris, 1605.
- Robertson, C., *Il Gran Cardinale: Alessandro Farnese, Patron of the Arts*, 1992.
- Rodén, M.-L., *Queen Christina of Sweden, Spain and the Politics of the Seventeenth Century Papal Court*, în E.M. Ruiz și M. de Pazzis Pi Corrales, *Spain and Sweden in the Baroque Era, 1600–1660*, Puertollano, 2000, pp. 783–800.
- Ronan, C.E., și Oh, B.B.C., ed., *East Meets West. The Jesuits in China, 1582–1773*, Chicago, 1988.
- Ronda, J.P., *We are well as we are. An Indian Critique of the Seventeenth Century Christian Missions*, în *William and Mary Quarterly*, 34, 1977, pp. 66–82.
- *The European Indian: Jesuit Civilisation Planning in New France*, în *Church History*, 41, 1972, pp. 385–395.
- Root, J.D., *English Catholic Modernism and Science: The Case of George Tyrrel*, în *Heythrop Journal*, 18, 1977, pp. 271–288.
- Roper, H.I., *The Jesuits*, 1848.
- *Ross, A., *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542–1742*, Edinburgh, 1994.
- Ross, R.J., *The Kulturkampf and the Limitations of Power in Bismark's Germany*, în *The Journal of Ecclesiastical History*, 46, 1995, pp. 602–616.
- Rowbotham, A., *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Berkeley, California, 1942.
- Royer, F., *Father Miguel Pro*, Dublin, 1955.
- Rule, P.A., *The Confucian Interpretation of the Jesuits*, în *Papers on Far Eastern History*, 6, 1972, pp. 1–61.
- Russell-Wood, A.J.R., *The Portuguese Empire, 1415–1808: A World on the Move*, Baltimore, 1998.
- St Ignatius' Ghost, Appearing to the Jesuits*, 1700.
- Sanceau, E., *Knight of the Renaissance. D. João de castro. Soldier, Sailor, Scientist, and Vice-Roy of India 1500–1548*, 1949.
- Sanchez, M., *The Empress, the Queen and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain*, Baltimore, 1998.
- *Sanneh, L., *Translating the Message*, Maryknoll, New York, 1992.
- Scaglione, A., *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam, 1986.
- Schilling, B.N., *Conservative England and the Case against Voltaire*, New York, 1950.
- Schurhammer, G., *Francis Xavier, His Life and His Times*, 4 volume, Roma, 1973–1982.

- _____, *Xaveriuslegenden und Wunder kritisch untersucht*, în *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 32, 1963, pp. 179–192.
- _____, *Varia*, 2 volume, Roma, 1965.
- Schurhammer, G. și Wicki, J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, 2 volume, Roma, 1944–1945.
- Schütte, J. F., ed., *Valignano's Mission Principles for Japan*, 2 volume, St. Louis, 1980–1995.
- Schutz, K., *Papal Primacy, from its Origins to the Present*, Collegeville, Minnesota, 1996.
- Scribner, R. și Johnson, T., *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, 1996.
- Sebes, J., *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk*, 1961.
- Seed, P., *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492–1640*, Cambridge, 1995.
- Seymour, M.H., *Mornings Among the Jesuits at Rome*, 1850.
- Sharp, S., *Letters from Italy, describing the customs and manners of that country, in the years 1765 and 1766. To which is annexed an admonition to gentlemen who pass the Alps in their tour through Italy*, Londra, 1767.
- Shea, J.G., *History of the Catholic Church in the United States, Volume I, Colonial Days*, New York, 1886.
- _____, *Discovery and Exploration of the Mississippi Valley*, New York, 1852.
- Shore, P., *The Eagle and the Cross: Jesuits in Late Baroque Prague*, St. Louis, 2002.
- Sievernich, M. și Switek, G., ed., *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg, Basel și Viena, 1990.
- Smith, B.M., *Anti-Catholicism, Indian Education and Thomas Jefferson Morgan, Commissioner of Indian Affairs*, în *Canadian Journal of History*, 23, 1988, pp. 213–233.
- The Solemn mock-procession: or, the tryal and execution of the Pope and his ministers*, 1680.
- Sorkin, D., *Reform Catholicism and Religious Enlightenment*, în *Austrian History Yearbook*, 30, 1999, pp. 187–219.
- Sousa, T.R. de, *Why Cuncolim Martyrs? A Historical Reassessment*, în T.R. de Sousa și Charles J. Borges, ed., *Jesuits in India in Historical Perspective*, Macao, 1992, pp. 35–47.
- Southern, D., *John LaFarge and the Limits of Catholic Interracialism 1911–1963*, Baton Rouge, 1996.
- The Speech of the Reverend Father, the advocate for the Jesuits at Thorn*, Dublin, 1725.
- *Spence, J.D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 1985.
- _____, *The China Helpers. Western Advisers in China 1620–1960*, 1969.

- Squire, E., *Authentic Memoirs of that exquisitely villanous Jesuit, Father Richard Walpole*, 1733.
- Stegemüller, F., *Geschichte des Molinismus*, Münster, 1935.
- Sutcliffe, A., *Paris. An Architectural History*, New Haven, Connecticut, 1993.
- Swann, J., *Politics in the Parliament of Paris under Louis XV, 1754–1774*, Cambridge, 1995.
- Szcześniak, B., *Notes on the Penetration of Copernican Thought in China*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 30–38.
- Szilas, L., *Konklave und Papstwahl Clemens XIV*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 96, 1974, pp. 287–299.
- Tacchi Venturi, P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 volume, Roma, 1910–1951.
- Tachard, G., *A Relation of the Voyage to Siam Performed by Six Jesuits Sent by French King to the Indies and China in the year 1685. With their astrological observations and their remarks of natural philosophy, geography, hydrography and history*, 1685.
- Taylor, L., *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, Oxford, 1992.
- *Heresy and Orthodoxy in Sixteenth Century Paris, François de Picart and the Beginnings of the Catholic Reformation*, Leiden, 1999.
- Thoman, M., *Der Ex-Jesuit*, 1774.
- Thompson, D.G., *The Lavalette Affair and the Jesuit Superiors*, in *French History*, 10, 1996, pp. 206–239.
- *General Ricci and the Suppression of the Jesuit Order in France, 1760–1764*, in *Journal of Ecclesiastical History*, 37, 1986, pp. 426–441.
- Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, 8 volume, 1923–1958.
- Thorpe, J., *Notes on Passing Events in Rome*, Arhivele iezuite din provinciile britanice.
- Thwaites, R.G., ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610–1791*, 73 de volume, Cleveland, Ohio, 1853–1913.
- Tierney, B., *Origins of Papal Infallibility 1150–1350*, in *Studies in the History of Christian Thought*, 6, Leiden, 1972.
- Tinker, G.E., *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide*, Minneapolis, 1993.
- Torbarina, J., *The Meeting of Bošković with Doctor Johnson*, in *Studia Romanica et Anglicana Zagrabienia*, 13–14, 1967.
- Towers, E., *The Opening Years of the Venerable English College, Rome*, in *Ushaw Magazine*, 20, 1910, pp. 14–53.

- A translation of the bull for effectual suppression of the order of Jesuits*, 1774.
- The Travels of Several Learned Missionaries of the Society of Jesus into Divers Parts of the Archipelago, India, China and America*, 1713.
- Trigger, B., *The Children of Aataensic: A History of the Huron People to 1660*, Montréal, 1987.
- Trousseau, R., *Deux lettres du P. Castel à propos du Discours sur les Sciences et les Arts*, in J. Pappas, ed., *Essays on Diderot and the Enlightenment in Honor of Otis Fellows*, Geneva, 1974, pp. 292–301.
- Trudel, M., *The Beginnings of New France, 1524–1663*, Toronto, 1973.
- A True Relation of the Proceedings Against John Ogilvie*, Edinburgh, 1615.
- Trust a papist and trust the devil*, 1642.
- Turler, H., *The Traveler of Jerome Turler*, 1575.
- Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan*, 1998.
- Tylenda, J.N., *Jesuit Saints and Martyrs*, Chicago, 1998.
- Udia, A., *Jesuits' Contributions to Meteorology*, in *Bulletin of the American Meteorological Society*, 1996, pp. 2 307–2315.
- Valentin, J.M., *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande*, Berna, 1978.
- Valtierra, A., *Pater Claver*, 1960.
- Van Dyke, P., *Ignatius Loyola. The Founder of the Jesuits*, Port Washington, New York, 1986.
- * Van Kley, D., *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791*, New Haven, Connecticut, 1996.
- * ——— *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France 1757–1765*, New Haven, Connecticut, 1975.
- Vaticanism as Seen from the Banks of the Tiber*, 1884.
- Vaucher, A., *Sainthood in the Late Middle Ages*, Berkeley, California, 1997.
- Viner, J., *Secularizing Tendencies in Catholic Social Thought from the Renaissance to the Jansenist-Jesuit Controversy*, *History of Political Economy*, 10.1, 1978, pag. 114–150.
- Vissière, I. și J. L., *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par les missionnaires jésuites*, Paris, 1979.
- Wadsworth, J., *The Memoires of Mr. James Wadsworth, a Jesuit that recanted*, 1679.
- Waele, M. de, *Pour la sauvegarde du roi et du royaume. L'expulsion des jésuites de France à la fin des guerres de religion*, in *Canadian Journal of History*, 29, 1994, pp. 267–280.
- Waley-Cohen, J., *God and Guns in Eighteenth Century China: Jesuit Missionaries and the Military Campaigns of the Qianlong Emperor 1736–1795*, in Luk, ed., *Contacts between Cultures, Eastern Asia: History and Social Sciences*, Lampeter, 1992, pp. 94–99.

- ^a
- Wallace, W.,
- Galileo and his Sources. The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*
- , Princeton, New Jersey, 1984.
-
- The Wanton Jesuit; Or, Innocence Seduced*
- , 1732.
-
- Waterworth, J., ed.
- The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*
- , 1848.
-
- Watson, W.,
- A sparing discoverie of our English Iesuits*
- , 1601.
-
- Webster, R.A.,
- The Cross and the Fasces*
- , 1960.
-
- Weld, A.,
- The Suppression of the Society of Jesus in the Portuguese Dominions*
- , 1877.
-
- Wessels, C.,
- Early Jesuit Travellers*
- , Haga, 1924.
-
- Whitfield, T.,
- Paying the Price. Ignacio Ellacuria and the Murdered Jesuits of El Salvador*
- , Philadelphia, 1994.
-
- Whyte, L.L., ed.,
- Roger John Boscovich, 1711–1787. Studies of his Life and Work*
- , 1961.
-
- Wicki, J.,
- Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva*
- , in
- AHSI*
- , 32, 1963, pp. 133–178.
-
- Wiest, J.-P.,
- Bringing Christ to the Nations: Shifting Models of Mission among Jesuits in China*
- , in
- Catholic Historical Review*
- , 83, 1997, pp. 654–681.
-
- Williams, M.E.,
- The Venerable English College Rome*
- , 1979.
-
- Wilson, A.T., ed.,
- History of the Missions of the Fathers of the Society of Jesus established in Persia*
- , Hertford, 1925.
-
- Witek, J., ed.,
- Ferdinand Verbiest (1623–1688), Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*
- , Nettetal, 1994.
-
- Wittkower, R., și Jaffe, I.B., ed.,
- Baroque Art: The Jesuit Contribution*
- , New York, 1972.
-
- Woolf, H.,
- The Transits of Venus. A Study of Eighteenth Century Science*
- , Princeton, New Jersey, 1959.
-
- Worcester, T.,
- Seventeenth Century Cultural Discourse. France and the Preaching of Bishop Camus*
- , Berlin/New York, 1999.
-
- Wright, W.,
- A Briefe Relation of the Persecution lately made against the Catholike Christians in the Kingdome of Japonia*
- , St. Omer, 1619.
-
- Young, W.J., ed.,
- The Letters of Ignatius Loyola*
- , Chicago, 1959.
-
- Ziggelaar, A.,
- François de Aguilon, 1567–1617, Scientist and Architect*
- , Roma, 1983.

CUPRINS

<i>Introducere. Viața de apoi a lui Francisc Xavier</i>	7
1. Războinici noi care să lupte împotriva dușmanilor lui Dumnezeu: <i>Iezuiții și Reforma</i>	17
1527	17
Loyola	19
1534	21
Reforma	28
1593–1594: Frământări catolice	35
2. „O lume nu e de ajuns“ : <i>Primul secol iezuit</i>	41
Mandelslo în Goa	41
Metode de acțiune	45
3. „Peste vastele întinderi de apă“ : <i>Întreprinderea misionară iezuită</i>	58
Lumea catolică a unui „scrib și rapsod universal“	58
Moștenirea lui Xavier	65
Podgoria nesigură	70
Anul Nou în Québec	73
Mandarini și pepeni: China lui Le Comte	76
4. „Uneori cu vorba dulce, alteori cu sabia“ : <i>Metode misionare</i>	86
Epoca Imperiilor	86
Adaptarea	102
Recensăminte și martiraje: succes misionar?	110

5. „Rapsodia defăimării“ : <i>Apariția mitului anti-iezuit</i>	120
„Desfrâul ecleziastic“ : păcătuind de dragul de a păcătui	120
Păcătuirea ca strategie	127
Mitul judecății	134
Jansenismul	146
6. „Iezuiții nu mai există“ : <i>Ilumism și decădere</i>	154
Luptele trecutului	154
Vizita lui Sharp la Roma, 1765	155
Lumina	158
Marile și micile înfrângeri	159
Iluminismul	168
Știința iezuiților	173
Sfere de cristal și spațiu vid	178
Politica și consecințele ei	186
7. „Încă pomeniți de multe popoare“ : <i>Istoria călugărilor iezuiți</i> <i>începând cu 1814</i>	192
Renașterea iezuiților	192
O nouă epocă	193
Iezuiții și adversarii acestora	199
Dincolo de munți — reacția Romei	214
8. Al cincilea secol al iezuiților	228
Moștenirea	228
Dreapta și stânga	234
Punți către modernitate	241
<i>Mulțumiri</i>	249
<i>Note</i>	251
<i>Bibliografie</i>	277



Editor: GRIGORE ARSENE
Redactor: VERONICA HALINSCHI
CURTEA VECHE PUBLISHING
str. arh. Ion Mincu 11, București
tel.: (021)222 57 26, (021)222 47 65
redacție: 0744 55 47 63
fax: (021)223 16 88
distribuție: (021)222 25 36
e-mail: redactie@curteaveche.ro
internet: www.curteaveche.ro



Cartea lui Jonathan Wright dezvăluie secole de istorie a unui cunoscut și controversat ordin religios. Urmărind pas cu pas destinul călugărilor iezuiți, cititorul are prilejul de a vedea tabloul mai larg al unor epoci de profunde prefaceri religioase, sociale și culturale, în care creștinismul s-a răspândit tot mai mult, iar noile convingeri științifice au început să aibă parte de recunoașterea cuvenită, fiind treptat acceptate de Biserică.

Lucrare istorică documentată și structurată exemplar, lezuiții se citește cu plăcere și interes, mai cu seamă datorită stilului scriiturii care, fără a renunța la rigoare, tratează tema călugărilor aflați în serviciul direct al papei într-o manieră incitantă.

CURTEA VECHĂ  SĂPTĂMÂNĂ FINANCIARĂ

pentru a comanda online sau pentru
lista completă a titlurilor publicate la
Curtea Veche, vizitează www.curteaveche.ro

Designul
copertei:
griffon.ro



GRIFFON AND SWANS
BOOKS

*Curtea
veche*

începi să afli

ISBN 978-973-669-986-3



5 1948486 1010739 >
www.curteaveche.ro